INTRODUCERE ÎN FILOSOFIE

Colecția: *Athenaeum*

Coordonator: **Aurel Codoban**

Coperta: **Liliana Bolboacă**

Coperta I: Escher, *Waterfall*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:
JAMES, WILLIAM
Introducere în filosofie/ William James,
trad. de V. Ciubotariu, Cluj-Napoca: Dacia, 2001
p. 144; 20.5 cm - (Athenaeum)
Titl. orig. (engl.): Some Problems Of Philosophy
ISBN: 973-35-1155-2
I. Ciubotariu, V. (trad.)

1

Cluj-Napoca 3400, str. Ospătăriei nr. 4, tel./fax: **064/42 96 75**
e-mail: edituradacia@hotmail.com, www.edituradacia.ro
București: Oficiul poștal 15, sector 6
str. General Medic Emanoil Severin nr. 14
tel. 01/315 89 84, fax: 01/315 89 85
Satu Mare, 3600, B-dul Lalelei R13 et. VI ap. 18
tel. 061/76 91 11; fax: 061/76 91 12
Căsuța poștală 509; Piața 25 octombrie nr. 12
www.multiarea.ro
Baia Mare, 4800, str. Victoriei nr. 146
tel./fax: 062/21 89 23

Redactor: Vasile George Dâncu
Tehnoredactor: Flavia Țimpea

Comanda nr. 4304

William James

Introducere în filosofie

Traducere de V. Ciubotariu

EDITURA DACIA
Cluj-Napoca, 2001

Notă introductivă

William James. Filosof. Psiholog. Scriitor. Adept al empirismului radical. Pluralist. Fondator al pragmatismului. Profesor. Iată câteva fețe ale unui om care a marcat gândirea sfârșitului de secol XIX, influențând totodată întreaga filosofie americană a secolului XX.

S-a născut la New York în 1842 și a murit în 1910. Este fiul filosofului Henri James senior și fratele marelui prozator Henri James. Datorită tatălui său, a studiat atât științele cât și artele înainte de a-și obține diploma în medicină la Harvard în 1869. Și-a aprofundat cunoștințele de psihologie în Germania în 1867. După reîntoarcerea sa în America, a început să țină cursuri de psihologie și filosofie la Harvard.

William James este fondatorul mișcării cunoscute sub numele de Pragmatism, mișcare ce s-a răspândit cu repeziciune nu numai în America, ci și în Europa, trasând totodată principala orientare filosofică pentru mai bine de două decenii. În tinerețe, s-a lăsat influențat îndeosebi de lucrările lui Herbert Spencer și ale lui John Stuart Mill, pentru ca mai târziu să se apropie tot mai mult de Henri Bergson și John Dewey, cel care va prelua conducerea mișcării la moartea sa.

Rigurozitate științifică, sensibilitate artistică, perspicacitate psihologică – iată caracteristicile ce explică imensul impact pe care lucrările sale l-au avut în epocă. Principalele sale opere filosofice sunt: *Principii de psihologie*, *Voința de a crede*, *Tipurile experienței religioase* și *Pragmatismul*.

Lucrarea de față, *Introducere în filosofie*, manual și tratat în același timp, este pretextul pe care James îl găsește pentru a-și defini și consolida poziția metafizică. Empirismul pe care îl propune se opune deopotrivă raționalismului clasic și empirismului tradițional. El neagă ideea conform căreia tot ce-i rațional este real. La realitate se poate ajunge doar prin experiență, evitând capcana

conceptualizării. Realitatea este fluxul unor senzaţii a căror sursă ne rămâne necunoscută.

Empirismul radical al lui James trimite într-o măsură mai mică sau mai mare la pluralism, la multiplicitate, la diversitate, la opoziţie. Pluralismul satisface natura morală a omului şi creditează percepţiile individuale. Este meliorist; „iar dacă fiecare om dă tot ce-i mai bun din el, universul nu se poate nărui. Doar într-o astfel de lume, omul va fi liber să-şi urmeze propriul ideal".

V. Ciubotariu

Capitolul I

Filosofia şi critica ei

Progresul societăţii se datorează acelor indivizi care se disting, într-un fel sau altul, de marea masă a populaţiei. Originalitatea lor este adesea atât de atractivă şi de folositoare, încât ei sunt aleşi în fruntea comunităţii, devenind astfel subiect de invidie sau de admiraţie şi, uneori, făuritori de noi idealuri.

Aşadar, fiecare generaţie dă naştere unor indivizi extrem de preocupaţi de teorie. Aceştia găsesc de cuviinţă să se întrebe şi să se mire în faţa unor lucruri care nu provoacă mirarea sau întrebarea celorlalţi. Imaginaţia lor inventează tot felul de explicaţii, pe care mai apoi le prelucrează. Ei asimilează învăţătura timpului lor, rostesc profeţii şi avertismente şi sunt priviţi ca nişte înţelepţi. Filosofia, care se defineşte etimologic ca dragoste de înţelepciune, este produsul elitelor gândirii, privite cu indulgenţă, dacă nu cu admiraţie, chiar şi de cei care nu le înţeleg sau care nu cred prea mult în adevărul pe care ele îl propun.

Filosofia, devenită astfel o moştenire a rasei, se constituie într-o acumulare imensă de învăţături. Prin urmare, nu există nici un motiv pentru care o altă ştiinţă, precum chimia sau astronomia, ar trebui exclusă din filosofie. Cu toate acestea, prin consens, s-a ajuns la excluderea câtorva ştiinţe, pe motive ce vor fi expuse mai târziu; şi ceea ce rămâne sub numele de filosofie este uşor de predat de cel ale cărui interese sunt suficient de vaste.

Dacă aceasta ar fi o carte germană, ar trebui să fac mai întâi o prezentare a temei, după care aş trece la expunerea *Begriff und Eintheilung* şi a *Aufgabe und Methode*. Dar, cum atari prezentări sunt de

obicei de neînțeles pentru începători și inutile după parcurgerea cărții, îmi voi permite să exclud acest capitol în întregime, cu toate că ar putea fi folositor cititorilor inițiați, care l-ar considera rezumatul a ceea ce ar urma.

Mă voi opri totuși un moment asupra definiției. Mărginită prin desprinderea unor alte științe, o dată cu ieșirea unor științe speciale din sfera filosofiei, numele acesteia a ajuns să denumească idei exclusiv din sfera universală. Principiile explicării care stau fără nici o excepție la baza tuturor lucrurilor, elementele comune zeilor, oamenilor, animalelor și pietrelor, întâiul *de unde* și ultimul *încotro* al întregului proces cosmic, condițiile întregii cunoașteri și legile generale ale acțiunii umane – toate acestea furnizează problemele considerate de obicei filosofice *par excellence*; iar filosoful este cel care are cele mai multe lucruri de spus despre ele. De regulă, filosofia este definită în cărțile scolastice: „cunoașterea lucrurilor în general prin prisma cauzelor ultime, în măsura în care rațiunea naturală poate duce la o asemenea cunoaștere". Aceasta înseamnă că filosofia trebuie să năzuiască la explicarea universului ca întreg, iar nu la descrierea detaliată a acestuia; prin urmare, o anumită viziune este filosofică doar în măsura în care este universală și intră în legătură cu alte viziuni, slujindu-se, pentru a se explica, nu de principiile cele mai la îndemână și nici de cele intermediare, ci de principiile ultime și atotcuprinzătoare. Deci, o viziune despre lume, oricât de exhaustivă ar fi, este filosofie, chiar dacă este mai puțin deslușită. Este un *Weltanschauung*, o atitudine intelectuală în fața vieții. Profesorul Dewey descrie bine structura tuturor filosofiilor existente, atunci când spune că filosofia exprimă o anume atitudine, scopul și caracterul intelectului îmbinat cu voința, mai degrabă decât o disciplină ale cărei granițe pot fi trasate cu strictețe[1].

[1] A se consulta articolul „Philosophy" din *Dictionary of Philosophy and Psychology* de Baldwin.

O parte esențială a educației liberale o constituie cunoașterea tuturor concepțiilor despre viață, așa cum au fost ele dezvoltate de către gândirea umană, și a rațiunilor pe care acestea le implică. Într-adevăr, filosofia, într-un sens restrictiv, denumește într-un mod concis spiritul în educație, așa cum o face cuvântul *colegiu* în America. Lucrurile pot fi predate într-o manieră seacă și dogmatică sau într-una filosofică. Urmând o școală tehnică, un om poate deveni un bun specialist într-un anumit domeniu, pierzând, cu toate acestea, întreaga clemență a minții sugerată de termenul de cultură liberală. Astfel, el poate rămâne la un stadiu inferior, legat fiind intelectual de domeniul său restrâns, precis, incapabil de a presupune existența a ceva diferit de realitatea imediată, lipsit de imaginație sau de un anumit cadru mental.

Filosofia, care în viziunea lui Platon și Aristotel are ca punct de plecare o atitudine de mirare, este capabilă să imagineze orice altceva diferit de realitatea imediată. Ea privește lucrurile apropiate ca fiind străine, iar pe cele străine ca fiind apropiate. Ea pune probleme pe care mai apoi le abandonează. Ea se învârte în jurul oricărui subiect. Ne trezește din înnăscuta noastră amorțeală dogmatică și ne distruge prejudecățile împietrite. Istoric, se poate vorbi de existența unei întrepătrunderi ale celor patru domenii de interes uman: știința, poezia, religia și logica. Filosofia a căutat valorile emoționale cu ajutorul rațiunii. Așadar, o apropiere de filosofie este folositoare atât celor care studiază literatura, cât și celor care studiază știința. Poezia ei atrage mințile preocupate de literatură; dar cu ajutorul logicii le întărește, corectându-le lentoarea. Logica ei atrage mințile preocupate de știință; dar le face mai maleabile și le oprește de la a fi prea riguros tehnice. Și unii și alții ar trebui să ia din filosofie spiritul ei mai viu, elevația și cadrul ei mental. „Există o filosofie în tine, Păstorule?"— această întrebare a lui Touchstone este cea cu care ar trebui să se întâmpine oamenii. Un om lipsit de orice filosofie este cel mai nefericit și mai nerentabil dintre toți interlocutorii posibili.

Până aici nu am spus nimic despre aşa-numita utilizare practică a studiului filosofic, acea putere intelectuală pură, câştigată prin definirea şi diferenţierea conceptelor înalte şi abstracte ale filosofului.

În ciuda avantajelor deja enumerate, studiul filosofiei are duşmani consacraţi, care nu au fost nicicând atât de numeroşi ca în zilele noastre. Cuceririle concrete ale ştiinţei şi aparenta nehotărâre a filosofiei sunt parţial responsabile de aceasta; ca să nu mai vorbim despre primitivismul înnăscut al minţii umane care exultă maliţios, luând în derâdere cuvintele lungi şi abstracţiunile. Pentru mulţi oameni, *jargon scolastic* şi *dialectică medievală* sunt sinonimele cuvântului *filosofie*. Datorită speculaţiilor sale obscure şi nesigure, cum ar fi studiul esenţei şi al cauzelor lucrurilor, filosoful este asemănat „unui orb ce orbecăie într-o cameră întunecoasă în căutarea pisicii negre care nici nu se află acolo". Preocuparea lui este descrisă ca o artă „de a disputa totul la nesfârşit fără a ajunge la nici o concluzie", sau, chiar mai dispreţuitor, ca *„systematische Missbrauch einer eben zu diesem Zwecke erfundenen Terminologie"*.

Într-o foarte mică măsură, această ostilitate este explicabilă. Voi lua pe rând câteva dintre obiecţiile curente, mai ales că, răspunzând la ele, ne vom putea apropia cu uşurinţă de subiectul nostru.

Obiecţia I. *În timp ce ştiinţele progresează neîntrerupt, propunând aplicaţii extrem de utile, filosofia nu face nici un progres, fiind lipsită de orice aplicaţie practică.*

Răspuns. Această opoziţie este pe nedrept formulată, dat fiind faptul că ştiinţele sunt ele însele ramuri ale arborelui filosofiei. De îndată ce întrebările şi-au găsit răspunsurile adecvate, ele au fost considerate *ştiinţifice*, iar ceea ce oamenii numesc astăzi *filosofie* nu este altceva decât mulţimea de întrebări rămase fără răspunsuri. Chiar în acest moment asistăm la desprinderea a două ştiinţe din trunchiul primar: psihologia şi biologia generală, fiecare dobândind rădăcini independente şi devenind materii de specialitate. Ca regulă, mult prea generala filosofie nu poate asimila detaliile voluminoase ale fiecărei ştiinţe în parte.

O scurtă privire aruncată asupra evoluției filosofiei ne va fi folositoare acum. Primii filosofi, indiferent cărui ținut aparțineau, erau înțelepți enciclopedici, dovedind uneori un real interes pentru religie sau etică. Ei erau doar curioși cu privință la alte lucruri decât cele legate de trebuințele practice imediate, iar specialitatea lor era mai degrabă problematica în general, decât anumite probleme în particular. China, Persia, Egiptul, India au avut astfel de oameni, dar numai înțelepții Greciei au reușit să influențeze până acum gândirea vestică. Filosofia greacă timpurie a durat, ca să spunem așa, aproximativ două sute cincizeci de ani, începând cu anul 600 î. Hr. Înțelepți ca Thales, Heraclit, Pitagora, Parmenide, Anaxagoras, Empedocle, Democrit erau matematicieni, teologi, politicieni, astronomi și fizicieni. Toată învățătura timpului lor le era la îndemână. Platon și Aristotel au continuat această tradiție, iar marii filosofi ai Evului Mediu au lărgit câmpul de cercetare. Dacă ne întoarcem la marea operă a Sf. Thomas d'Aquino, *Summa*, scrisă în secolul al XIII-lea, vom găsi păreri în legătură cu absolut orice, de la Dumnezeu la materie, cu îngeri, oameni și demoni laolaltă. El tratează natura relațiilor dintre lucruri, dintre creator și creația sa, dintre cunoscător și cunoscut, dintre conținut și formă, dintre spirit și trup, dintre păcat și mântuire. El cercetează în detaliu teologia, psihologia, etica, în timp ce fizica și logica își urmează universalele lor principii. Cititorul este impresionat de resursele lui intelectuale aproape supraumane. Este adevărat că metoda cu ajutorul căreia Sf. Thomas pune problemele este diferită de cea cu care noi ne-am obișnuit. El a dedus și a demonstrat totul având la bază atât principiile raționale, cât și Sfânta Scriptură. De exemplu, proprietățile și transformările corpurilor au fost explicate pe temeiul celor două principii, al materiei și al formei, preluate de la Aristotel. Materia era elementul pasiv, determinabil și cantitativ, în timp ce forma era principiul activ, calitativ, care determină și unifică. Întreaga activitate avea o finalitate. Lucrurile acționau unele asupra altora numai atunci când acestea se

aflau în contact. Numărul claselor de lucruri era determinat și diferențele dintre ele erau abstracte etc.[1]

La începutul secolului al XVII-lea, oamenii se cam săturaseră de metodele scolastice elaborate *apriori*. Tratatele lui Suarez nu au fost de nici un folos pentru menținerea lor. Dar noua filosofie a lui Descartes, care a înlocuit învățătura scolastică, răspândindu-se rapid în întreaga Europă, i-a păstrat caracterul enciclopedic. Astăzi, pentru noi, Descartes este metafizicianul care a spus „Cogito, ergo sum", care a diferențiat spiritul de materie, considerându-le două substanțe opuse, și care a adus o nouă dovadă a existenței lui Dumnezeu. Dar contemporanii săi l-au văzut așa cum îl vedem noi astăzi pe Herbert Spencer, ca pe un mare evoluționist cosmic, care a explicat, pe baza „redistribuirii materiei și a mișcării" și a legilor ciocnirii, rotația astrelor, circulația sângelui, refracția luminii, aparatul vizual și activitatea nervoasă, frământările sufletului și relația care se stabilește între spirit și trup.

Descartes a murit în 1650. Începând cu *Essay Concerning Human Understanding* a lui Locke, publicat în 1690, filosofia s-a axat, pentru întâia oară, exclusiv asupra problemei cunoașterii, devenind *critică*. Această tendință a câștigat teren; și cu toate că școala lui Leibnitz, care constituia cadrul înțelepciunii universale, a continuat această tradiție universală – Wolff, discipolul lui Leibnitz, a publicat tratate sistematice atât despre fizică, cât și despre morală – Hume, succesorul lui Locke, l-a trezit pe Kant din *somnul său dogmatic*, astfel încât, din timpul lui Kant, cuvântul *filosofie* a început să denumească mai mult speculațiile morale și mentale decât teoriile fizice. Până recent, filosofia era predată în colegiile noastre exclusiv sub numele de *filosofie morală și mentală* sau *filosofie a omului* pentru a se diferenția de *filosofia naturii*.

[1] În *General Metaphysics* (Longmans,Green and Co.), J. Rickaby face o interpretare a filosofiei naturii la Sf. Thomas. Detalii putem găsi în *Metaphysics of the School* (Macmillan) a lui Thomas J. Harper.

Dar vechea tradiție pare a fi cea mai bună și mai completă de până acum. A cunoaște particularitățile actuale ale lumii în care ne aflăm este desigur la fel de important cu a cunoaște ceea ce face posibilă existența lumilor. Totuși, această din urmă cunoaștere a fost tratată de mulți, încă din vremea lui Kant, ca fiind singura demnă de a fi numită filosofică. Oamenii obișnuiți pun semn de egalitate între o întrebare cum ar fi „Cum este Natura?" și întrebarea kantiană „Ce a făcut posibilă existența Naturii?". Deci filosofia, pentru a nu pierde respectul oamenilor, trebuie să țină cont de actuala alcătuire a realității. În zilele noastre, există o tendință de reîntoarcere la o tradiție mai obiectivă[1].

Filosofia, în adevăratul sens al cuvântului, este doar *gândire umană*, cugetare asupra lucrurilor în general, mai mult decât asupra lucrurilor în particular. Dar, în ambele cazuri, omul folosește aceleași metode. El observă, deosebește, generalizează, clasifică, caută cauzele, face analogii și emite ipoteze. Filosofia, luată separat de știință și de lucrurile practice, nu folosește nici o metodă care să îi fie proprie. Întreaga noastră gândire de astăzi provine din gândirea primitivă și singurele schimbări importante care au survenit (mai puțin lucrurile în care crede) sunt o mai mare ezitare în susținerea convingerilor și obișnuința de a căuta o certitudine care să le verifice[2] ori de câte ori este posibil.

Ar fi foarte instructiv să expunem pe scurt originile modului actual de gândire.

Auguste Comte, fondatorul unei filosofii denumită de el *pozitivistă*[3] spunea că teoria umană asupra oricărui subiect urmează trei etape succesive. În etapa teologică a teoretizării, fenomenele sunt explicate pe baza spiritelor care le produc; în etapa metafizică,

[1] Pentru o excelentă pledoarie despre aceasta, îmi îndrum cititorii înspre *Introduction to Philosophy*, Paulsen.

[2] Vezi G. H. Lewis: *Aristotle* (1864), cap. 4.

[3] *Cours de philosophie positive*, 6 volume, Paris, 1830 — 1842.

trăsătura lor esențială devine o idee abstractă care se situează dincolo de ele ca un fel de explicație; în etapa pozitivistă, fenomenele sunt pur și simplu descrise în funcție de cele cu care coexistă. „Legile" lor sunt formulate, dar nu se caută nici o explicație a naturii sau a existenței lor. Prin urmare, referitor la mișcarea astrelor, vorbim despre „*spiritus rector*" într-o abordare teologică, despre „principiul atracției" într-o abordare metafizică și despre „legea pătratelor" într-o teorie pozitivistă.

Prezentarea lui Comte este prea precisă și categorică. Antropologia ne arată că primele încercări de teoretizare a umanului au fost deopotrivă teologice și metafizice. Nu se simțea nevoia de a explica lucrurile de zi cu zi, ci numai cele ieșite din comun, lucrurile ciudate, cum ar fi moartea, calamitățile sau bolile. Misterioasa energie care se ascundea în ele le făcea să acționeze, și cu cât erau mai înspăimântătoare, cu atât posedau mai multă *mana*. Cel mai important era să reușești să acumulezi această *mana* de unul singur. „Magie simpatetică" era numele dat filosofiei primitive. Puteai acționa asupra unui lucru, controlând fie lucrurile cu care acesta se asocia, fie cele cu care se asemăna. Dacă voiai să faci rău unui dușman, trebuia ori să construiești o imagine a acestuia, ori să obții câteva fire de păr sau vreun lucru de-al lui, ori să faci rost de numele său scris de el însuși. Astfel, făcând rău substitutului său, îl făceai să sufere corespunzător. Dacă voiai să aduci ploaia, stropeai pământul, iar dacă voiai să bată vântul fluierai etc. Pentru a face cartofii să crească, puneai în pământ o piatră care semăna cu un cartof; pentru a vindeca gălbinarea, prescriai curcuma care colora în galben; sau mac pentru durerile de cap, pentru că vasul semințelor de mac formează un „cap". Această „doctrină a semnelor" a jucat un rol important în medicina primitivă. Tot felul de „-manții" și „-mancii" apar acum, când vrăjitoria și știința se îmbină perfect. Teoria „similitudinii" persistă până în ziua de azi. „Gândurile sunt lucruri"- iată deviza unei școli actuale de filosofie practică, o școală renumită de altfel. Cultivă gândul a ceea ce-ți

dorești, spun ei, acesta va atrage toate celelalte gânduri care-i pot da putere, ca până la urmă dorința să ți se împlinească în totalitate.[1]

Încetul cu încetul, moduri ceva mai pozitive de a aborda lucrurile au început să se răspândească. Elementele comune din fenomene au început să fie izolate pentru a forma bazele generalizării. Dar aceste elemente trebuiau neapărat să fie cele mai dramatice sau cele mai interesante pentru a fi alese. Caldul, recele, umedul, uscatul din lucruri explicau comportamentul lor. Unele corpuri erau prin natura lor calde, altele reci. Mișcările erau naturale sau violente. Astrele se învârteau în cerc pentru că mișcarea circulară era singura perfectă. Sistemul de pârghii se explica prin perfecțiunea întrupată în mișcarea brațului mai lung[1]. Soarele mergea înspre sud iarna pentru a scăpa de frig. Lucrurile prețioase și frumoase dețineau calități excepționale. Trupul lui Peacock nu a putrezit. Piatra de mină elimina fierul pe care îl deținea dacă mult superiorul diamant era adus lângă ea etc.

Asemenea idei ni se par astăzi ridicole, dar imaginați-vă ce s-ar fi întâmplat dacă primii oameni de știință nu ne-ar fi deschis aceste căi de acces, cum am mai fi izolat elementele esențiale din întreg pentru a înțelege lucrurile? Până la începutul secolului XVII nici cele mai banale regularități ale lucrurilor n-au distras atenția oamenilor de la proprietățile alese la început. Puțini dintre noi își dau seama cât este de scurtă cariera a ceea ce noi astăzi numim „știință". Acum trei sute cincizeci de ani, puțini erau aceia care acceptau teoria copernicană a planetelor. Combinațiile optice nu erau încă descoperite. Circulația

---

[1] Vezi Prentice Mulford și ceilalți simpatizanți ai „gândirii noi". În legătură cu magia simpatetică primitivă, vezi J. Jastrow: *Fact and Fable in Psychology*, capitolul despre Analogie; F. B. Jevons: *Introduction to the History of Religion*, cap. IV; J. G. Frazer: *The Golden Bough*, i, 2; R. R. Marett: *The Threshold of Religion*, *passim*; A. O. Lovejoy: *The Monist*, XVI, 357.

[1] Despre știința în Grecia, vezi W. Whewell, *History of the Inductive Sciences*, vol I, cartea I; G. H. Lewes Aristotle, *passim*.

sângelui, greutatea aerului, conducția căldurii, legile mișcării erau necunoscute; pompa nu putea fi explicată; nu existau ceasuri; nu existau termometre; nu se știa de gravitație; lumea era veche de cinci mii de ani; spiritele determinau mișcarea astrelor; alchimia, magia, astrologia stăpâneau crezul oricui. Știința modernă a apărut doar după 1600, o dată cu Kepler, Galileo, Descartes, Torricelli, Pascal, Harvey, Newton, Huygens și Boyle. Cinci oameni care să-și transmită succesiv unul altuia descoperirile pe care le-a făcut de-a lungul vieții și ajungem la știința de astăzi: Harvey să-i fi spus lui Newton, care i-ar fi transmis lui Voltaire; Voltaire să-i fi spus lui Dalton care i-ar fi transmis lui Huxley și acesta să le spună cititorilor acestei cărți.

Cei care au pornit această muncă de emancipare erau filosofi în adevăratul sens al cuvântului – înțelepți universali. Galileo spunea că a petrecut mai mulți ani cu studiul filosofiei decât luni cu studiul matematicii. Descartes era ceea ce noi numim un filosof universal. Dar fertilitatea noilor concepții a îmbogățit atât de mult aceste domenii specifice ale adevărului, încât ele au devenit mult prea complexe și detaliate pentru a putea fi asimilate de mintea universală, ceea ce a dus la desprinderea de trunchiul patern a științelor specifice, cum ar fi mecanica, astronomia și fizica.

Nimeni n-ar fi putut să bănuiască fertilitatea celor mai banale aspecte materiale pe care aceste genii le-au descoperit. Nimeni nu s-ar fi gândit că găsirea relațiilor între mărimi care variază concomitent poate duce la controlul asupra naturii. „Legile" descriu aceste variații și toate legile actuale ale naturii au ca model relația de proporționalitate între v și t sau între s și t^2, relație descoperită de Galilei. Relațiile de proporționalitate dintre altitudine și indicația barometrică descoperită de Pascal, dintre accelerație și distanță în mișcarea uniform variată descoperită de Newton, dintre volumul gazului și presiune descoperită de Boyle, dintre sinusurile unghiurilor de incidență și de refracție descoperită de Descartes sunt toate primele fructe ale descoperirii lui Galilei. În acest nou mod de

abordare a lucrurilor nu mai era nimic animist sau simpatetic. Relațiile găsite erau general valabile, independent de cazurile particulare în care fuseseră deduse. Rezultatul nu a întârziat să apară și s-a manifestat în divizarea cunoașterii umane în două sfere, una pe care am numit-o *știință* și în interiorul căreia aceste legi se aplică și cealaltă *filosofie generală* care nu ascultă de aceste legi. Rezultatul este o stare de spirit numită pozitivistă. „Jos filosofia"[7] este cerința multor minți științifice. „Dați ne numai lucruri concrete, fenomene lipsite de un plus al minții, de entități și principii care pretind că le explică". Dintr-o astfel de gândire se conturează obiecția că filosofia nu aduce nimic nou.

Este destul de evident că fiecare pas pe care îl face filosofia, fiecare întrebare care își găsește un răspuns trece în domeniul științei, în timp ce restul de probleme rămase fără răspuns formează domeniul filosofiei, purtându-i numele. Filosofia este numele dat întrebărilor rămase fără răspuns, spre satisfacția tuturor celor care le-au pus. Asta nu înseamnă că răspunsul lor nu ne este la îndemână, mai ales având în vedere și alte probleme care au așteptat două mii de ani pentru a fi rezolvate. Probabil că două mii de ani nu reprezintă decât o scurtă perioadă din marea aventură a ceea ce noi numim istoria intelectului uman. Extraordinarul progres înregistrat în ultimii trei sute de ani se datorează descoperirii modului în care trebuie puse o serie de întrebări ce țin de domeniul matematicii. Dar a deduce de aici că singura filosofie posibilă trebuie să fie mecanică sau matematică și a discredita cercetarea, reducând-o la o anumită serie de întrebări, înseamnă a lăsa la o parte extrema diversitate a aspectelor sub care există realitatea. Fără îndoială, filosofia va găsi căile potrivite pentru a răspunde întrebărilor spirituale. Într-o anumită măsură ele au fost deja găsite. Pe de o parte *știința* a progresat mai puțin decât *filosofia* – concepția ei fundamentală nu l-ar uimi nici pe Aristotel, nici pe Descartes; dacă ar putea fi din nou printre noi. Alcătuirea lucrurilor din elemente, evoluția lor, conservarea energiei, ideea determinismului universal le-ar părea un loc comun – lucrurile

minore, microscopul, lumina electrică, telefonul şi celelalte mărunţişuri ale ştiinţei le-ar inspira teamă, respect şi uimire. Dar dacă ar deschide cărţile noastre de metafizică sau ar vizita sălile de lectură specializate în filosofie, toate acestea li s-ar părea ciudate şi necunoscute. Întreaga atitudine idealistă sau „critică" a timpurilor noastre le-ar fi nouă şi ar trece destul timp până s-ar hotărî să se implice în ea[1].

Obiecţia 2. *Filosofia este dogmatică şi pretinde să ordoneze lucrurile cu ajutorul raţiunii pure, în timp ce raportarea la experienţa concretă este singura modalitate profitabilă de a ajunge la adevăr. Ştiinţa adună, clasează şi analizează faptele, astfel depăşind cu mult filosofia.*

Răspuns. Din punct de vedere istoric, această obiecţie este întemeiată. Prea mulţi filosofi au năzuit să creeze nişte sisteme închise, stabilite *a priori*, pretinzând un caracter infailibil care să le dea posibilitatea de a fi acceptate sau respinse în bloc. Pe de altă parte, pornind întotdeauna de la ipoteze pe care căuta să le verifice prin experimente şi observaţie, ştiinţa a deschis calea către autoverificare şi către progres. Astăzi dogmaticii reuşesc din ce în ce mai greu să pretindă finalitatea sistemelor lor sau să acceadă în cercurile educate. Ipoteza şi verificarea, cuvintele cheie ale ştiinţei, s-au impus prea puternic în minţile academice.

Atâta timp cât filosofii nu sunt altceva decât oameni care gândesc asupra lucrurilor în modul cel mai comprehensiv cu putinţă, ei sunt liberi să utilizeze orice metodă pe care o aleg. Oricum, filosofia trebuie să fie complementară ştiinţei şi să îşi însuşească metodele ei. Iar dacă filosofia găseşte oportună această tactică, este inexplicabil motivul pentru care nu renunţă la dogmatism pentru a deveni la fel de ipotetică în deprinderile sale ca şi cea mai empirică ştiinţă dintre toate.

---

[1] Cititorul va găsi mai multe informaţii pe această temă consultând excelentul articol din *Mind*, vol. 15, nr. lviii: „The Progress of Philosophy".

Obiecția 3. *Filosofia este ruptă de viața reală căreia îi substituie abstracțiuni. Lumea reală este variată, complexă și provoacă durere. Aproape fără nici o excepție, filosofii au tratat-o ca fiind nobilă, simplă și perfectă, ignorând complexitatea lucrurilor și complăcându-se într-un optimism facil, care face ca sistemele lor să fie luate în derâdere și satirizate de scriitori ca Voltaire sau Schopenhauer. Marele succes la mase pe care l-a avut Schopenhauer se datorează faptului că el a spus primul adevărul despre răutățile vieții.*

Răspuns. Din punct de vedere istoric și această obiecție este întemeiată, dar nu există nici un motiv pentru care filosofia ar trebui să se țină mereu la distanță de realitate. Metodele ei se pot schimba în funcție de progresul pe care îl face. Aceste simple noțiuni abstracte vor fi înlocuite de construcții mai solide și mai apropiate de concret atunci când materialele și metodele folosite la ridicarea lor se vor impune. Într-un târziu, filosofii vor putea stabili o relație la fel de strânsă cu faptele de viață așa cum o fac romancierii realiști.

În concluzie. În prima ei accepțiune, prin aceasta înțelegându-se adevărata cunoaștere a universului, filosofia trebuie să includă rezultatele tuturor științelor, neputând fi despărțită de acestea. Ea tinde să transforme știința în ceea ce Herbert Spencer numea „un sistem al cunoașterii în totalitate unite"[1]. În accepțiunea de astăzi, filosofia este redusă la „metafizică" și i-se opune științei. Sensul primar dat filosofiei este cel ce se apropie cel mai mult de adevăr, iar dacă rezultatele științelor vor deveni mai accesibile unei coordonări, în timp ce căutarea adevărului va deveni ceva mai metodică, putem spera că acest prim sens își va recăpăta valoarea integral. Știința, metafizica și religia vor forma atunci un singur corp al înțelepciunii, acordându-și sprijin reciproc.

Acum, această speranță este departe de a se materializa. În cartea de față, propun o abordare a filosofiei în sensul ei restrictiv de metafizică, lăsând la o parte atât științele cât și religia.

---

[1] Vezi excelentul capitol intitulat „Philosophy defined" din *First Principles* de Spencer.

Capitolul II

Probleme de metafizică

Neexistând nici o definiție care să redea cu exactitate sensul termenului „metafizică", consider că, din enumerarea câtorva dintre problemele pe care ea le tratează, s-ar putea intui înțelesul acestui cuvânt. Aceasta implică aducerea în discuție a câtorva întrebări universale, abstracte și puțin accesibile, pe care științele și lumea le sugerează, fără însă a le rezolva, întrebări rămase neabordate, întrebări profunde și complexe în esență, care se raportează fie la întreg, fie la componentele acestuia. În loc de definiție, dați-mi voie să vă citez la întâmplare câteva exemple de asemenea întrebări:

Ce sunt „gândurile" și ce sunt „lucrurile"? Ce relație se stabilește între ele?
Ce înțelegem prin cuvântul „adevăr"?
Există un substrat comun ce stă la baza tuturor lucrurilor?
Ce face posibilă existența lumii? S-ar fi putut la fel de bine ca ea să nu existe?
Care este cea mai concretă realitate?
Ce leagă toate lucrurile în univers?
Ce se află la baza lumii: unitatea sau diversitatea?
Există o origine comună a tuturor lucrurilor? Sau mai multe?
Totul este predestinat sau există câteva lucruri care depind de noi (de voința noastră, de exemplu)?
Din punct de vedere cantitativ, lumea este finită sau infinită?
Părțile sale sunt continue sau discontinue?
Ce este Dumnezeu – sau ce sunt zeii?
Ce relație se stabilește între spirit și trup? Se influențează reciproc?
Cum acționează *ceva* asupra unui *altceva*?

Cum poate un lucru să modifice sau să fie modificat de un alt lucru?
Spaţiul şi timpul sunt fiinţe? – sau ce altceva?
Cum reuşeşte obiectul să fie accesibil gândirii în cunoaştere? – sau gândirea accede la obiect?
Noi cunoaştem prin intermediul noţiunilor universale. Sunt acestea reale? Sau numai lucrurile particulare sunt reale?
Ce înţelegem prin cuvântul „lucru"?
„Principiile raţiunii" sunt ereditare sau dobândite?
„Frumosul" şi „binele" sunt categorii subiective? Sau deţin o valoare obiectivă? Şi, dacă-i aşa, ce înseamnă asta?

Iată câteva exemple de întrebări considerate metafizice. Kant spunea că cele trei întrebări metafizice esenţiale sunt:

Ce pot să ştiu?
Ce trebuie să fac?
Ce mi-e permis să sper?

O scurtă privire aruncată asupra acestor întrebări este suficientă pentru a putea desprinde o definiţie a metafizicii asemănătoare cu cea enunţată de Christian Wolff, care o numea „ştiinţa a ceea ce este posibil", spre deosebire de ceea ce este concret şi ţinând cont de faptul că toate lucrurile trimit la realitate. Se poate spune că metafizica cercetează cauzele, esenţa, înţelesul şi efectele tuturor lucrurilor. Sau ea poate fi numită ştiinţa celor mai universale principii ale realităţii (indiferent dacă sunt sau nu experimentate de noi), urmărite prin relaţiile care le stabilesc cu ele însele sau, respectiv, cu capacitatea noastră de cunoaştere. Putem înţelege prin „principii" fie entităţi, cum ar fi „atomii", „sufletele", fie reguli logice cum ar fi: „Un lucru trebuie ori să existe ori să nu existe". Dar principiile sunt atât de numeroase şi „ştiinţa" lor este atât de departe de perfecţiune, încât asemenea definiţii nu au decât o simplă valoare decorativă. Se poate vorbi de o adevărată muncă metafizică doar în cazul întrebărilor simple, luate separat. Dacă acestea şi-ar găsi răspunsurile, s-ar putea vorbi de metafizică ca de o ştiinţă unitară. Această carte îşi propune să trateze numai câteva probleme separate, lăsându-le pe celelalte neabordate.

În mare parte, aceste probleme trimit la realitate; dar câteva dintre ele sunt rezultate din folosirea greșită a termenilor care le denumesc. De exemplu, „lucrurile" pot să fie sau pot să nu fie alcătuite din aceeași substanță; pot să aibă sau pot să nu aibă aceeași origine; pot să fie sau pot să nu fie în totalitate predeterminate etc. Este într-adevăr imposibil de ales între astfel de alternative; dar, până se aduce dovada categorică a acestui lucru, ele ne pun în impas în mod legitim și cineva trebuie să se ocupe de ele și să țină socoteala soluțiilor propuse, chiar dacă nu adaugă altele noi. Opiniile pe care savantul le propune trebuie clasificate pe scurt și discutate corespunzător. De exemplu, câte concepții despre originea lumii sunt posibile? Spencer spune că lumea trebuie să fi fost ori eternă, ori auto-creată, ori creată de o putere exterioară. Deci, pentru el nu sunt decât trei. Are dreptate? Dacă da, care dintre cele trei puncte de vedere pare a fi cel mai acceptabil? Și de ce? Și uite-așa, ne proiectăm direct în miezul metafizicii. Trebuie să fim metafizicienii numai și pentru a fi de acord cu Spencer că nici o concepție privind originea lumii nu poate fi gândită și că întreaga problemă este abstractă.

Unele ipoteze se dovedesc a fi absurde chiar de la început, pentru că se contrazic singure. Dacă, de exemplu, infinitatea se definește ca fiind „ceea ce nu poate fi desăvârșit prin sinteze succesive", noțiunea de ceva alcătuit printr-o adăugare succesivă a unui număr infinit de componente, și cu toate acestea delimitat, este absurdă. Alte ipoteze, cum ar fi aceea că orice lucru din natură contribuie la atingerea unui singur scop suprem nu poate fi nici dovedită, nici contestată. Și alte ipoteze, cum ar fi de exemplu, că vacuum-ul există, pot fi puse la îndoială ca având soluții probabile. Așadar, clasificarea ipotezelor este la fel de necesară ca și clasificarea problemelor și trebuie să admitem că ambele alcătuiesc o adevărată

ramură a învățării[1]. Pe scurt, trebuie să existe metafizicieni. Să devenim așadar și noi pentru câteva clipe metafizicieni.

Urmărind cursul istoriei metafizicii, distingem două tipuri distincte de gândire care s-au aflat mereu în conflict. Pe unul îl vom numi tipul raționalist, iar pe celălalt tipul empirist. Coleridge spunea că fiecare dintre noi se naște fie platonician, fie aristotelic. Prin aristotelic, el înțelegea empirist, iar prin platonician – raționalist; dar, cu toate că există o astfel de diferență între cei doi filosofi greci, ambii erau raționaliști în comparație cu empirismul propus de Democrit și Protagora; Coleridge ar fi trebuit mai degrabă să-l înlocuiască în exemplul său pe Aristotel cu unul din aceștia doi.

Raționaliștii pornesc de la principii, empiriștii pornesc de la fapte; dar, de vreme ce principiile sunt universale, iar faptele sunt particulare, cel mai bine ar fi să spunem că gândirea raționalistă pornește de la întreg pentru a deduce părțile sale, în timp ce gândirea empiristă pornește de la părți pentru a deduce întregul. Platon, neîntrecutul raționalist, explica trăsăturile naturii prin participarea lor la formarea „ideilor", care depindeau în întregime de ideea supremă de „bine". Protagoras și Democrit erau empiriști. După Democrit, întregul univers, atât zei cât și oameni, atât gânduri cât și lucruri se compun din elemente atomice; după Protagoras, adevărul, care pentru Platon era sistemul absolut al ideilor, este numele dat tuturor opiniilor oamenilor.

Raționaliștii preferă să deducă faptele pornind de la principii. Empiriștii preferă să explice principiile pornind de la fapte. Gândul există de dragul vieții sau viața există de dragul gândului? Empiriștii înclină înspre prima alternativă, în timp ce raționaliștii înspre a doua. În concepția lui Aristotel și Hegel, viața lui Dumnezeu este teorie pură. Starea de contemplare este proprie raționaliștilor. De obicei, teoriile lor sunt optimiste, oferind lumii construcții imaculate și pur

[1] Vezi Paul Janet, *Principes de Métaphisique* etc., 1897, leçons 1, 2.

ideale. Ca exemple în acest sens îi avem pe Aristotel și Platon, scolasticii, Spinoza, Leibnitz, Kant și Hegel. Ei au pretins finalitate absolută sistemelor lor, considerând că adevărul este pe veci asimilat de acestea. Acest capriciu al finalității este străin spiritelor empiriste. Poate ei sunt dogmatici în ceea ce privește metoda de a construi pe „fapte solide", dar își păstrează scepticismul în fața concluziilor trase pe baza aceleiași metode la un moment dat. Ei tind să obțină acuratețea detaliului mai mult decât întregul; se mulțumesc cu fragmentele; ei stimulează mai puțin decât raționaliștii, deseori tratând o categorie superioară ca fiind „nimic altceva" decât una inferioară („nimic altceva" decât propriul interes, bineînțeles etc.); însă, de regulă, se raportează mai mult la viața reală, sunt mai puțin subiectivi și spiritul lor este evident mai „științific", în sensul restrictiv al cuvântului. Socrate, Locke, Berkley, Hume, Mill, F. A. Lange, J. Dewey, F. C. S. Schiller, Bergson și alți contemporani fac parte din această categorie. Desigur, există o mulțime de spirite mixte și puțini sunt filosofii care reprezintă exclusiv o singură categorie. Aproape că l-am putea considera pe Kant ca aparținând tipului mixt. La fel Lotze și Royce. Autorul acestei cărți este prea puțin înclinat înspre raționalism și de aceea volumul de față se va dovedi puternic influențat de spiritul empirist. Conflictul dintre cele două moduri de a privi lucrurile va fi scos în evidență de-a lungul acestui volum[1].

Vom pătrunde acum în miezul subiectului, luând în discuție problemele specifice metafizicii; și, pentru a scoate totul la iveală, vom începe cu cea mai dificilă dintre probleme, și anume cu „problema ontologică" sau cu întrebarea: Cum de este posibilă ființa?

[1] Vezi W. James: „The Sentiment of Rationality" în *The Will to Believe: Pragmatism*, cap I: *A Pluralistic Universe*, cap i.

Capitolul III

Problema ființei

Cum se explică faptul că lumea există și substituie neantul care ar putea fi imaginat în locul ei? Observațiile lui Schopenhauer pe marginea acestei întrebări au devenit celebre. „Exceptând omul, nici o ființă nu se miră de propria-i existență. Desigur, când conștiința sa abia se trezește, el își închipuie că este inteligent fără efort; dar acest lucru nu durează mult timp, cu prima reflecție apare deja acea uimire care a fost, ca să spunem așa, *părintele metafizicii*. În acest sens, Aristotel spunea la începutul metafizicii: *Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari* ... De fapt, această neliniște care ține metafizica neîncetat trează vine din reprezentarea clară că non-existența lumii este la fel de posibilă ca și existența ei. Chiar simplul teism, cu proba sa cosmologică, deduce tacit din existența lumii non-existența ei anterioară; în ea însăși, lumea este deci pentru aceasta ceva accidental. Mai mult, puțin câte puțin, ne reprezentăm lumea ca pe ceva a cărui non-existență nu numai că este de conceput, dar este și preferabilă existenței sale. De la uimire trecem ușor la o apăsătoare meditație asupra fatalității care, în ciuda a toate, i-a provocat existența, și datorită căreia forța imensă pe care o necesită producerea și conservarea lumii a putut fi exploatată într-un sens atât de nefavorabil propriilor ei interese. Uimirea filosofică este deci, în

fond, o stupefacţie dureroasă; filosofia debutează, ca uvertura din *Don Juan*, printr-un acord din gama minoră"[1].

Nu este nevoie decât să te închizi într-o cameră şi să începi să te gândeşti la faptul că eşti acolo, la ciudata formă a corpului în întuneric (lucru care-i sperie pe copii, după cum spune Stevenson), la caracterul tău şi la multe altele, pentru a te cuprinde mirarea atât în faţa lucrurilor minore, cât şi în faţa faptului de a exista, mirare de care numai familiaritatea poate uza. Misterul constă nu în faptul că *ceva* trebuie să existe, ci în aceea că *acest* ceva trebuie să existe! Filosofia contemplă, dar nu aduce nici o soluţie raţională, căci nu există nici o punte logică care să lege neantul de fiinţă.

De multe ori, încercările făcute mai degrabă evită întrebarea, în loc să-i dea un răspuns. Cei care o formulează, o extrapolează nelegitim la întreaga fiinţă, contrastul proiectându-l într-o aşa-zisă alternativă de non-existenţă, pe care numai fiinţele individuale o posedă. Acestea, într-adevăr, nu erau, iar acum sunt. Dar, dat fiind faptul că fiinţa, în general sau într-o oarecare formă, a existat dintotdeauna, ea, ca întreg, nu poate fi relaţionată cu non-entitatea primordială. Aceasta este primară şi eternă, indiferent dacă este alcătuită din Dumnezeu sau din materie. Dar, dacă spui cumva că există vreo fiinţă eternă, oricare ar fi aceasta, filosofii sunt mereu pregătiţi să te tachineze cu paradoxul inerent acestei presupuneri. Este fosta eternitate desăvârşită? întreabă ei. Dacă da, continuă ei, trebuie să fi avut un început. Căci indiferent dacă gândul îţi zboară către viitor ori către trecut, găseşte acelaşi conţinut sau aceeaşi materie spre a fi măsurată. Şi dacă cantitatea este limitată la un capăt, trebuie să fie limitată şi la celălalt. Cu alte cuvinte, dacă suntem martorii sfârşitului ei, vreun moment trecut trebuie să fi fost martorul

[1] *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, cap. XVII, „Asupra nevoii metafizice a umanităţii", traducere de Emilia Dolcu, Viorel Dumitraşcu şi Gheorghe Puiu (Ed. Moldova, 1995) (nota trad.)

începutului ei. Iar dacă, totuși, a existat un început, când a fost acesta și de ce?

Te revolți în fața neantului primordial, fără să vezi cum s-a transformat în ființă. Această dilemă de a alege între o întoarcere care, deși infinită, are totuși o finalitate și începutul absolut a jucat un rol important în istoria filosofiei.

Și alte încercări au ocolit întrebarea. Neființa nu există, spuneau Parmenides și Zenon, numai ființa există. Căci ceea ce există este neapărat ființă; pe scurt, ființa este necesară. Alții, considerând irealä ideea de non-entitate, au spus că nici o problemă nu poate fi pusă în lipsa unei idei. Cu alte cuvinte, întreaga mirare ontologică a fost discreditată, devenind un fel de întrebare *Grübelsucht*, de tipul „De ce sunt eu, eu însumi?" sau „De ce este triunghiul triunghi?"

Spiritele raționaliste au încercat pe ici pe colo să simplifice misterul. Câteva forme ale ființei au fost considerate, ca să spunem așa, mai naturale sau mai specifice și mai necesare decât altele. Empiriștii de factură evoluționistă – Herbert Spencer pare a fi un bun exemplu – au presupus că ceea ce este cel mai puțin legat de realitate, cel mai neînsemnat, mai imperceptibil și mai nativ trebuie luat primul în calcul ca fiind cel dintâi care a urmat non-entității. Încetul cu încetul, toate celelalte categorii ale ființei s-au adăugat una câte una până la formarea întregului univers.

Altora li s-a părut mai ușor să accepte ideea că a existat întâi teoria superioară și nu cea inferioară a ființei. „Perfecțiunea nu înlătură existența unei ființe, ci, dimpotrivă, o stabilește"[1]. A considera că unei categorii superioare îi este mai dificil să ființeze decât uneia minore este pură prejudecată și cel mai simplu ar fi să nu existe nimic. Ceea ce explică lucrurile sunt piedicile exterioare care se interpun și, cu cât un lucru este mai mic și mai neputincios, cu atât

[1] *Ethics*, part. I, prop. XI, scholium – *Spinoza, *Despre Dumnezeu*, Editura Antet XX Press, București, 1993, traducere – prof. S. Katz. (n. tr.)

piedicile devin mai mari și mai puternice. Unele lucruri sunt atât de mari și de atotcuprinzătoare, încât ele implică ființa prin însăși natura lor. Dovada anselmiană sau ontologică a existenței lui Dumnezeu, - cunoscută și sub numele de dovada carteziană, criticară de Sf. Thomas, respinsă de Kant, susținută din nou de Hegel, urmează această linie a gândirii. Ceea ce este cunoscut ca fiind imperfect poate să fie lipsit de ființă, aceasta constituind una din carențele sale, dar dacă Dumnezeu, definit ca *Ens perfectissimum*, ar fi lipsit de ceva, și-ar contrazice prin aceasta însăși natura sa. Prin urmare, El nu poate fi lipsit de ființă: El este *Ens necessarium*, *Ens realissimum* și *Ens perfectissimum*[1].

În felul său distins, Hegel spune: „Ar fi ieșit din comun să-l consider pe Dumnezeu prea puțin bogat pentru a cuprinde o categorie atât de săracă precum Ființa, cea mai săracă și mai abstractă dintre toate". Hegel urmează oarecum linia lui Kant, care spunea că un dolar real nu conține nici un cent în plus față de unul imaginar. Hegel, la începutul logicii sale, încearcă într-o manieră diferită să medieze neființa cu ființa. Căci „ființa" abstractă, ființa ca atare, nu înseamnă nimic în sine și nu poate fi deosebită de „nimic"; și el pare să creadă că în aceasta constă identitatea între cele două noțiuni care se pot corela. Alte încercări, unele dintre ele chiar mai ciudate, trădează caracterul raționalist. Matematic, poți deduce 1 din 0 prin următorul procedeu:

$$\frac{0}{0} = \frac{1-1}{1-1} = 1$$

În fizică, dacă orice ființă are (așa cum pare să aibă) o construcție „polară", astfel încât oricărui pol pozitiv să-i corespundă

[1] St. Anselm, *Proslogium*, Descartes, *Meditații*, p. 5; Kant, *Critica Rațiunii Pure. Dialectica Transcedentală*, „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu".

unul negativ, obținem ecuația simplă: +1-1 = 0, *plus* și *minus* fiind semnele polarității în fizică.

Cititorul probabil nu este satisfăcut de nici una dintre aceste soluții, iar filosofii contemporani, chiar cei de factură raționalistă, sunt pe deplin de acord cu faptul că nimeni nu a reușit să rezolve misterul *faptului*. Indiferent dacă nimicul originar a fost absorbit de Dumnezeu și a dispărut așa cum dispare noaptea în zori de zi, în timp ce Dumnezeu a devenit de atunci principiul creator al tuturor ființelor sau dacă toate lucrurile au prins contur încetul cu încetul, începând a exista, același volum de existență trebuie luat în calcul și cerșit de filosof. O problemă disecată nu este una rezolvată. Dacă ești raționalist, cerșești, ca să spunem așa, un kilogram de ființă dintr-o dată; dacă ești empirist, cerșești o mie de grame unul după altul; dar în ambele cazuri cerșești aceeași cantitate și ești același cerșetor. Prin urmare, nu rezolvi enigma logică, adică modul în care ceea ce a apărut, indiferent cum (deodată sau pe îndelete), poate fi înțeles la un nivel intelectual[1].

Dacă ființa s-a dezvoltat gradual, cantitatea ei nu poate fi desigur mereu aceeași, și probabil nu va fi aceeași nici mai târziu. Dat fiind faptul că nu se poate vorbi de o creștere sau de o descreștere nici a lui Dumnezeu, nici a materiei primordiale și nici a energiei, majoritatea filosofilor resping acest punct de vedere. În viziunea ortodoxă, cantitatea de realitate trebuie cu orice preț conservată, iar creșterea sau scăderea în intensitate a experiențelor noastre din punct de vedere fenomenal trebuie tratate la un nivel superficial care lasă esența intactă.

Cu toate acestea, prin experiență, asistăm la apariția și la dispariția fenomenelor. Câștigăm unele lucruri; pe altele le pierdem.

---

[1] Într-un limbaj mai tehnic, se poate spune că, din punctul de vedere al intelectului, faptul sau ființa este „contingentă", ține de „întâmplare". Împrejurările în care a apărut sunt neclare, de nepătruns și evazive, indiferent dacă ne raportăm la trecut sau la viitor.

Cel puţin la un nivel concret şi apropiat, lumea pare într-adevăr să se dezvolte. Ajungem deci din nou la întrebarea: Cum este fiinţa pătrunsă de experienţe noi de la un moment la altul? Din inerţie? Prin creaţie proprie? Experienţele noi provin din cele vechi? De ce nu dispar toate, aşa cum se stinge o lumânare?

Cine poate răspunde *ex tempore*? Problema fiinţei este cea mai obscură din filosofie. Cu toţii suntem cerşetori şi nici o şcoală nu poate vorbi dispreţuitor despre o alta sau nu îşi poate asuma superioritatea. Pentru toţi, deopotrivă, Fiinţa este un dat, un dar sau *Vorgefundenes*, pe care nu-l putem ignora, explica sau depăşi. Oarecum, el se autocreează, iar cercetarea noastră trebuie mai degrabă direcţionată înspre *Ce?* decât înspre *De unde?* sau *De ce?*.

Capitolul IV

Percepție și concept

– importanța conceptelor –

În continuare, vom discuta despre diferența dintre gânduri și lucruri. „Lucrurile" sunt cunoscute prin intermediul simțurilor și sunt numite de unii autori „prezentări", pentru a le putea distinge de „reprezentările" pe care le avem în absența simțurilor. Eu însumi m-am obișnuit să opun noțiunii de „percepție" noțiunea de „concept", deși conceptele provin din percepții și se raportează ulterior la ele, întrepătrunzându-se. Pentru noi, ele sunt de multe ori atât de interșanjabile și de asemănătoare, încât ne este greu să îi facem pe începători să perceapă diferența. În om, simțul și gândul se întrepătrund, deși reacționează independent. Dacă știm că în cazul rubedeniilor noastre patrupede gândirea este redusă la minim, nu avem nici un motiv să presupunem că simțurile lor sunt mai reduse sau mai ascuțite decât ale noastre. La origine, simțurile ne erau probabil suficiente, iar gândirea a apărut ca o funcție suplimentară, care ne-a ajutat să ne adaptăm la un mediu mai vast decât acela al animalelor. Atât în cazul animalelor, cât și în cazul oamenilor, unele secțiuni ale fluxului simțurilor sunt mai ascuțite, mai accentuate și mai stimulative decât altele; dar, în timp ce, reprezentanții unei clase inferioare reacționează corespunzător sub impulsul acestor simțuri dominante, animalele dintr-o clasă superioară și le amintesc, iar

oamenii acționează intelectual asupra lor folosind substantive, adjective sau verbe pe care le identifică indiferent când le întâlnesc.

Marea diferență dintre percepții și concepte[1] constă în faptul că percepțiile sunt continue, în timp ce conceptele sunt discontinue. Și nu este vorba despre discontinuitate în *ființa* lor, conceptul ca *act* fiind o secțiune a fluxului simțului, ci despre diferența ce se stabilește între ele în ceea ce privește multiplele lor *înțelesuri*. Fiecare concept are doar un singur înțeles; și dacă cel care concepe nu cunoaște înțelesul pe care îl dă unui lucru, atunci conceptul său nu este pe deplin format. Din contra, fluxul perceptiv în sine nu deține nici un alt *înțeles* decât cel imediat. Indiferent cât este de restrânsă secțiunea pe care o selectăm, ea va reflecta întotdeauna întregul, conținând nenumărate aspecte și trăsături din care conceptul poate să selecteze, să izoleze și să urmărească. Ea arată durata, intensitatea, complexitatea sau simplitatea, importanța, excitabilitatea, plăcerea sau opușii acestora. Datele tuturor simțurilor noastre se proiectează în ea, fuzionând într-un întreg în care fiecare dat se află într-o proporție mai mică sau mai mare. Totuși, fiecare dintre aceste elemente își păstrează unitatea nealterată. Granițele sale sunt aceleași cu cele ale câmpului vizual. Granițele sunt cele care limitează; dar aici nu intervine nimic, în afara secțiunilor fluxului perceptiv și acestea sunt invadate de ceea ce ele separă, astfel încât ceea ce distingem și izolăm conceptual poate fi găsit în percepție, amestecându-se și răspândindu-se în secțiunile vecine. Separările pe care le facem sunt pur ideale. Dacă cititorul ar reuși să facă abstracție de interpretarea conceptuală și să se scufunde pentru o clipă în propriile simțuri, și-ar da seama că acest flux al

[1] În rândurile care urmează, voi folosi sinonime pentru acești doi termeni. „Idee", „gând", „noțiune" sunt sinonimele termenului „concept". În loc de „percepție", voi folosi „senzație", „simț", „intuiție" și, uneori, „experiență sensibilă" sau „fluxul imediat" al conștientului. De la Hegel încoace, „imediat" denumește ceea ce este perceput, în timp ce „mediat" denumește ceea ce este conceput.

simțurilor este ceea ce cineva numea o imensă și încântătoare confuzie zumzăitoare, lipsită de orice contradicție în „întregul" ei[1].

Din această masă sensibilă autohtonă, atenția selectează obiecte pe care mai apoi conceptul le denumește și le identifică pentru totdeauna – „constelații" în cer, „plajă", „mare", „stâncă", „tufiș", „iarbă" pe pământ. Cu timpul, „ziua" a fost despărțită de „noapte", „vara" de „iarnă". Numim *ce* fiecare parte a întregului sensibil continuu și toate aceste *ce*-uri abstracte sunt concepte[2].

Viața intelectivă a omului constă aproape în totalitate în substituția ordinii conceptuale cu ordinea perceptivă din care provine experiența. Dar, înainte de a trasa consecințele acestei substituții, trebuie să vorbim despre ordinea conceptuală în sine[3].

Înlănțuiri de concepte nerelaționate de percepții se dezvoltă deseori în mintea adultului, iar părți ale acestei înlănțuiri ne atrag atenția, așa cum secțiunile fluxului perceptiv au făcut-o mai înainte, dând naștere unor concepte și mai abstracte. Discernământul omului

---

[1] Vezi W. James: *A Pluralistic Universe*, p. 758-761. De asemenea, *Psychology, Briefer Course*, p. 157- 166.

[2] Despre activitatea de concepere, vezi Sir William Hamilton, *Lectures on Logic*, 9, 10; H. L. Mansel, *The World as Will* etc. , Supliment 6, 7 la cartea II; W. James, *Principles of Psychology*, cap. XII, *Briefer Course*, cap. XIV. De asemenea, G. J. Romanes: *Mental Evolution in Man*, cap III, IV; Th. Ribot: *L'Evolution des Idées Générales*, cap VI; Th. Ruyssen, *Essay sur l'Evolution psychologique du Jugement*, cap. VII; Laromiguière, *Leçons de Philosophie*, part. 2, lesson 12. Explicația pe care o dau eu contrazice direct explicația dată de Kant și răspândită până azi. Kant vorbește întotdeauna despre fluxul sensibil originar ca despre o „varietate" a cărei trăsătură fundamentală este ilogicitatea. Pentru a obține unitatea ei, este nevoie de sprijinul „eului transcendent al apercepției" și, pentru a obține niște conexiuni bine definite, este nevoie de intelect și de conceptele sale sintetice sau „categorii". Cititorul trebuie să decidă care dintre aceste două puncte de vedere concordă propriei sale experiențe.

[3] Această substituție a fost pentru prima oară pusă în acești termeni de S. H. Hodgson în *Philosophy of Reflection*, I, p. 288-310.

este atât de subtil și puterea lui de a selecționa elementele cele mai pasagere din realitatea imediată este atât de mare, încât numărul noilor structuri este infinit. Aspecte peste aspecte, însușiri peste însușiri, relații peste relații, absențe și negații deopotrivă cu trăsături prezente, toate sfârșesc prin a fi reținute și numele lor se adaugă mulțimii de substantive, verbe, adjective, conjuncții și prepoziții, cu ajutorul cărora spiritul uman interpretează viața. Fiecare carte apărută propune noi concepte care devin importante în funcție de aria lor de folosire. Astfel se nasc diverse universuri de gândire, în interiorul cărora se stabilesc o mulțime de raporturi. Universul „lucrurilor" practice; universul sarcinilor materiale care trebuie îndeplinite; universul matematic al formelor pure; universul etic; universurile logicii, al muzicii etc. – toate acestea provenind din abstractizarea și generalizarea unor percepții de mult uitate – revin și se transferă treptat în particularități ale percepției noastre prezente și viitoare. Prin acele *ce*-uri, noi apercepem toate *acest*-urile noastre. Percepțiile și conceptele se întrepătrund și se amestecă, se influențează și se îmbunătățesc unele pe altele. Nici unul, luat separat, nu cunoaște realitatea în totalitatea ei. Avem nevoie de amândouă, așa cum avem nevoie de ambele picioare pentru a merge.

De la Aristotel începând, filosofii au recunoscut că este nevoie atât de contribuția senzațiilor, cât și de cea a intelectului pentru a completa cunoașterea faptului[1]. Aș spune, mai degrabă, pentru o completă cunoaștere a faptului, dar faptele sunt individuale și sunt relaționate de necesitățile practice și de arte; iar filosofii greci și-au expus în curând părerea că o așa-numită cunoaștere a „universaliilor", care să fie constituită din concepte abstracte, însușiri, numere și raporturi este singura cunoaștere demnă de un veritabil spirit filosofic. Faptele individuale se deteriorează și perceperea lor diferă. Un concept nu se schimbă niciodată, iar relațiile care se stabilesc între

[1] Vezi, de exemplu, Aristotel, *Metafizica*, cartea I, cap. II.

astfel de termeni care nu variază trebuie să fie constante și să exprime adevăruri eterne. De aici apare tendința care a dominat întreaga filosofie de a pune în opoziție, pe de o parte, cunoașterea lucrurilor universale și inteligibile (considerate divine, demne și onorabile pentru cunoscător) și, pe de altă parte, cunoașterea lucrurilor individuale, legate de simțuri, care se află la bază și ne apropie de animale[1].

---

[1] În multe locuri, dar mai ales în cărțile 6 și 7 din *Republica*, Platon ridică în slăvi cunoașterea conceptuală în detrimentul celei perceptive (părerea). Pentru a vedea o excelentă abordare istorică a perspectivei platoniciene, consultă prima parte din *Idealismus und Positivismus* de E. Laas. Despre perspectiva ultra-raționalistă vezi pasajul din *Plotinus on the Intellect* din *Source-book in Ancient Philosophy* de C. M. Bakewell; Bossuet, *Traité de la Connaissance de Dieu*, cap. IV, §§ V,VI; R. Cudworth, *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality*, cărțile III, IV – „Platon", scrie prof. Santayana, „considera că toate adevărurile și înțelesurile lucrurilor de aici sunt copii ale ideilor. Noi recunoaștem ideile dincolo de deformarea, dispariția sau multiplicitatea copiilor sale efemere... . Senzațiile sunt iluzorii, sunt lipsite de substanță inteligibilă și se află într-o permanentă schimbare. Trebuie să existe, susține el, o unitate etern definibilă ale cărei aparențe vizibile să ne ofere asemănări multiple; printr-o trăsătură sau prin alta, imitația ne amintește realitatea celestă aproape uitată și ne face să-i rostim numele... Noi, și cu noi întregul univers, existăm doar prin încercarea de a ne reîntoarce la perfecțiunea primordială, de a ne cufunda din nou în divinitate. Acest bun inefabil ne aparține de drept și tot ceea ce respectăm în această viață nu este decât o recuperare parțială a dreptului pe care l-am avut la naștere; fiecare lucru minunat se aseamănă cu o despărțitură de nori, prin care surprindem strălucirea lumii adevărate. Această lume pare atât de departe, și imaginea ei atât de estompată și de ireală pentru că suntem încă prea departe de perfecțiune și prea neexperimentați în cele străine și destructive sufletului." („Platonic Love in some Italian Poets" din *Interpretations of Poetry and Religion*, 1896).

Aceasta este interpretarea care i se dă lui Platon de la Aristotel încoace. Ar trebui spus că profunzimea ei a fost pusă sub semnul întrebării de către prof. A. J. Stewart (*Plato's Doctrine of Ideas*, Oxford, 1909).

Aristotel a criticat aspru concepția lui Platon potrivit căreia ideile ar fi prototipuri originale 'celeste, dar i-a dat dreptate în ceea ce privește superioritatea incontestabilă a vieții teoretice sau conceptuale. În capitolele

Pentru scriitorii de factură raționalistă, cunoașterea conceptuală nu numai că era cea mai nobilă dintre toate, dar ei chiar susțineau că aceasta a fost întemeiată independent de activitatea perceptuală individuală. S-a considerat că astfel de concepte, precum *Dumnezeu*, *perfecțiune*, *eternitate*, *infinit*, *imuabilitate*, *identitate*, *frumusețe absolută*, *adevăr*, *dreptate*, *necesitate*, *libertate*, *merit* etc., și rolurile pe care acestea le joacă în mintea noastră sunt imposibil de explicat ca rezultate ale experienței practice. În viziunea empiristă, care este probabil cea adevărată, ele într-adevăr sunt rezultate ale experienței practice[1]. Dar o întrebare mai importantă decât aceea asupra originii conceptelor noastre este problema utilității și a valorii lor: să fie *acestea* condiționate de experiența perceptivă sau nu se poate vorbi despre o astfel de relaționare? Este cunoașterea conceptuală suficientă sieși și o revelație prin sine însăși, nefiind condiționată de aportul său la o mai bună înțelegere a lumii simțurilor?

Raționaliștii răspund afirmativ. Căci așa cum vom vedea mai târziu, diferitele universuri conceptuale la care ne vom referi pot fi luate în considerare făcând abstracție de realitatea perceptivă și, în acest caz, descoperim că o multitudine de relații se stabilesc între părțile lor. De aici rezultă științele *apriorice* ale logicii, matematicii, eticii și esteticii (aceasta în cazul în care ultimele două pot fi numite științe). Prin urmare, cunoașterea conceptuală trebuie considerată o revelație suficientă sieși, iar raționaliștii întotdeauna au considerat-o

VII și VIII ale cărții X din *Etica Nicomahică*, el preamărește contemplarea relațiilor universale ca fiind singurele capabile de a produce fericire pură. „Activitatea divinității, activitate prin excelență fericită, nu poate fi decât contemplativă. Prin urmare, și dintre activitățile umane, cea care se înrudește cel mai mult cu activitatea divină este și sursa celei mai mari fericiri” (trad. Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988).

[1] John Locke, prin *Eseu asupra intelectului uman*, cărțile I, II, a fost cel care a popularizat această doctrină. Condillac cu *Traité des Sensations*, Helvetius cu *De l'Homme* și James Mill cu *Analysis of the Human Mind* au fost succesorii radicali ai lui Locke.

ca fiind mijlocul de accedere la o lume divină, o lume universală și nu una a faptelor trecătoare, la o lume a însușirilor esențiale, a relațiilor imuabile, a eternelor principii ale adevărului și dreptății. Emerson scria: „Generalizarea constituie întotdeauna un nou aflux de divinitate în spirit: așa se explică fiorul care o însoțește" Iar un discipol de-al lui Hegel, după ce a preamărit cunoașterea „Generalului, Imuabilului și unicului deținător de Valoare" în detrimentul „Particularului, Sensibilului și Efemerului", adaugă că, dacă se reproșează filosofiei incapacitatea de a face să crească un fir de iarbă sau chiar incapacitatea de a cunoaște cum crește iarba, replica este că, un „cum" particular nu ține de cunoaștere și, prin urmare, o astfel de ignoranță nu merită răspuns[1].

Acestei opinii ultra-raționaliste i s-a opus argumentul empirist: *semnificația conceptelor constă întotdeauna în relația pe care o stabilesc cu particularitățile perceptive.* S-a spus că, dat fiind faptul că ele provin din percepții sau că sunt extrase din părți ale percepțiilor, funcția lor esențială este aceea de a se uni din nou cu percepțiile, readucând spiritul în lumea lor, spre a avea un mai bun control al situației. Desigur că, de câte ori *putem* face asta cu conceptele noastre, facem *mai mult* decât dacă le lăsăm să zacă printre tovarășii lor abstracți și nemișcați. Permițând cunoașterii conceptuale să-și fie suficientă sieși, în același timp dăm dreptate și empiriștilor, recunoscând că întreaga *valoare* a unei astfel de cunoaștere poate fi obținută numai printr-o nouă contopire cu realitatea perceptivă. Iată atitudinea intermediară pe care această carte trebuie să o adopte. Dar, pentru a înțelege mai bine natura conceptelor, trebuie să distingem mai întâi între *funcția* lor și *conținut.*

---

[1] Michelet, *Hegel's Werke.* VII. 15, citat de A. Gratry, *De la Connaissance de l'Âme*, I. Vezi o atitudine similară în *Prolegomena to Hegel*, W. Wallace, și susținerea aceleiași opinii in cartea IV, *Treatise on Eternal and Immutable Morality*, Ralph Cudworth.

De exemplu, conceptul de „om" are trei accepțiuni: ***1)*** *cuvântul în sine*, ***2)*** *o vagă imagine a formei umane a cărei valoare constă în deținerea frumuseții*, ***3)*** *instrument de simbolizare a anumitor obiecte de la care așteptăm un comportament uman în situații date*. Același lucru se întâmplă și cu „triunghi", „cosinus" — dețin o valoare fundamentală, atât ca și cuvinte, cât și ca imagine sugerată, dar au și o valoare funcțională de câte ori ne trimit înspre altceva în timpul discursului.

Cu toate acestea, există concepte ale căror laturi ce trimit la imagine sunt atât de nesemnificative, încât întreaga lor valoare pare a fi funcțională. De exemplu, „Dumnezeu", „cauză", „număr", „substanță", „suflet" nu sugerează nici o imagine concretă, și semnificația lor este *tendința* de a direcționa acțiunile sau gândurile noastre viitoare[1]. Nu ne mai putem mulțumi cu contemplarea formei, ca în cazul „cercului" sau al „omului", ci trebuie să mergem mai departe.

Dar oricât de frumoasă și de merituoasă ar fi contemplarea statică a fundamentului conceptului, consecințele pe care le determină ar trebui să fie aspectul cel mai important al semnificației sale. Acestea pot consta fie în modul în care ne fac să gândim, fie în modul în care ne fac să acționăm. Oricine și-a format o părere clară despre toate acestea cunoaște semnificația conceptului, indiferent dacă conținutul său fundamental interesează sau nu.

Această judecată a dus la descoperirea unei metode de interpretare a conceptelor pe care o vom numi *Regula Pragmatică*[2].

Regula pragmatică spune că înțelesul unui concept poate fi întotdeauna găsit, dacă nu într-un fapt sensibil pe care îl desemnează direct, atunci într-o trăsătură pe care validitatea sa o trasează de-a lungul experienței umane. Verifică orice concept punând întrebarea:

---

[1] Despre această tendință funcțională, vezi H. Taine, *On Intelligence*, cartea I, cap. II.

[2] Vezi W. James, *Pragmatism*, cap II; de asemenea, Baldwin, *Dictionary of Philosophy*, articolul „Pragmatism", de C. S. Pierce.

„Cum îl va influenţa sensibil pe om adevărul acestui concept?" şi aşa te situezi în poziţia optimă pentru a înţelege semnificaţia şi pentru a-i discuta importanţa. Dacă, cercetând veridicitatea sau falsitatea unui concept, nu găseşti nimic care să le deosebească practic, atunci poţi considera că alternativa este lipsită de sens şi că acest concept nu formează o idee distinctă. Dacă două concepte te conduc la aceeaşi consecinţă particulară, atunci poţi considera că ele deţin acelaşi înţeles, deşi denumirile diferă.

Regula se aplică conceptelor indiferent de gradul lor de complexitate, pornind de la termeni simpli şi ajungând la propoziţii dezvoltate.

Foarte multe dispute filosofice pornesc de la definirea incorectă a unor termeni şi a unor idei (fiecare tabără susţinând veridicitatea propriilor termeni şi idei), încât orice metodă acceptată de verificare se dovedeşte a fi de un real folos. Nici o altă metodă nu poate fi mai uşor de pus în aplicare decât această regulă pragmatică. Dacă pretinzi că o idee oarecare este adevărată, trebuie să precizezi în acelaşi timp şi ce schimbare va determina veridicitatea acestei idei în viaţa unei ipotetice persoane. Astfel, noi vom şti nu numai ce anume pretinzi, ci şi cât este de importantă consecinţa ideii respective şi, de asemenea, modul în care ea trebuie verificată. Ascultând de această regulă, neglijăm conţinutul fundamental al conceptului, urmărind doar funcţionalitatea sa. La prima vedere, această neglijenţă pare să aibă nevoie de o explicaţie, căci deseori conţinutul deţine o valoare în sine care, dacă ar exista, pe lângă schimbările pe care le determină în alte zone ale realităţii, ar putea înfrumuseţa şi realitatea. Astfel, „Idealismul" este de multe ori considerat o teorie valoroasă în sine, deşi nu are nici o influenţă concretă şi detaliată asupra experienţei noastre. O discuţie ulterioară va arăta că acesta este un punct de vedere superficial şi că singurul criteriu de verificare a semnificaţiei conceptului şi a validităţii lui este cel al consecinţelor directe.

Exemplele sunt atât de concludente, încât abia dacă merită să le amintim. De exemplu, A este egal cu B înseamnă fie că „nu există nici o diferență" între ele, fie că A îl poate înlocui pe B în câteva operații, „obținându-se același rezultat în ambele cazuri". „Materia" se definește ca „un grup precis de senzații care se repetă". „Incomensurabil" implică faptul de „a te afla întotdeauna în fața unui rest". Acesta este și unul din înțelesurile cuvântului „infinit", celălalt fiind „poți calcula tot atâtea unități într-o secțiune, cât și în întreg". „Mai mult" sau „mai puțin" se referă la anumite senzații, care diferă de la caz la caz. „Libertate" înseamnă „absența oricărei constrângeri". „Necesitate" semnifică faptul că „toate alternativele sunt blocate în afară de una singură". „Dumnezeu" înseamnă că „poți alunga anumite temeri", „cauză" – „te poți aștepta la o suită de efecte" etc. etc. Vom găsi o mulțime de astfel de exemple în această carte, așa încât mă voi întoarce acum la o întrebare ceva mai generală, și anume dacă semnificația conceptelor este dată de relația pe care o stabilesc cu experiența perceptivă sau dacă ea se constituie într-o revelație independentă a realității.

Primul lucru pe care-l observăm este acela că în fazele de început ale inteligenței umane, atât cât le putem cunoaște, gândirea propriu-zisă trebuie să fi avut exclusiv o întrebuințare practică. Omul și-a clasificat senzațiile, substituindu-le concepte, pentru „a le folosi la adevărata lor valoare" și pentru a se pregăti pentru ceea ce avea să vină. Numele claselor sugerează consecințele care s-au adăugat celorlalți membri ai clasei cu alte ocazii – consecințe pe care actualul obiect al percepției le va dezvălui cu siguranță[1]. Astfel, actualul rezultat al percepției poate fi redus la statutul de simplu indicator al consecințelor pe care le sugerează conceptul substituit.

[1] Despre întrebuințările practice ale conceptualizării, vezi W. James, *Principles of Psychology*, cap. XXII; I. E. Miller, *The Psychology of Thinking*, 1909, cap. XV, XVI, XVII.

Înlocuirea conceptelor și a legăturilor lor, pe scurt, a întregii ordini conceptuale cu fluxul perceptiv imediat lărgește enorm cadrul nostru mental. Dacă nu am conceptualiza, am trăi pur și simplu „asimilând" fiecare moment al experienței, așa cum actinia, în piatra ei, primește orice fel de hrană pe care valurile se întâmplă să i-o aducă. Cu ajutorul conceptelor, plecăm în căutarea absenței, întâmpinăm necunoscutul, schimbăm direcțiile, controlăm experiența și o facem să ne arate limitele ei. Îi schimbăm ordinea, o întoarcem înapoi, apropiem părțile depărtate și le separăm pe cele apropiate, ne învârtim la suprafață fără a sonda în profunzime, îi dispunem elementele pe atât de multe diagrame ideale pe câte poate construi mintea noastră. Toate acestea sunt moduri de *manevrare* a fluxului perceptiv și de *apropiere* a părților sale distanțate. Și atâta timp cât această funcție primară a conceptualizării funcționează, nu putem decât să concluzionăm numind-o ca la început, facultatea adăugată celei de percepție, cu scopul de a ne ajuta să ne adaptăm unui mediu mai vast decât cel al animalelor[1]. *Valorificăm* realitatea perceptivă în concepte pentru a ajunge mai repede la țelurile noastre.

Ne ajută oare conceptualizarea fluxului perceptiv să-l înțelegem mai bine? Și ce înseamnă „să-l înțelegem"? Aplicând interpretării lumii regula pragmatică, observăm că, cu cât înțelegem mai bine ceva, cu atât suntem mai capabili de „a vorbi despre" acest ceva. Astfel verificate, conceptele ne ajută să înțelegem mai bine obiectele percepției noastre: știind *ce* sunt ele, putem rosti o mulțime de adevăruri despre ele, pornind de la relațiile acelor *ce*-uri cu alte *ce*-uri. Întregul sistem de relații spațiale, temporale și logice se divide. O veche concepție filosofică, preluată de la Aristotel, spune că nu putem cunoaște un lucru fără să-i fi cunoscut mai întâi cauzele. Când servitoarea spune că „pisica" a spart ceașca de ceai, ea ne dă o

---

[1] Herbert Spencer în *Psychology*, Părțile III și IV, a încercat din răsputeri să demonstreze că adaptarea stă la baza intelectului.

imagine a acestui lucru prin prezentarea cauzelor care l-a determinat. Tot așa se întâmplă și atunci când Clark Maxwell ne cere să concepem electricitatea ca datorându-se bombardamentului molecular. În fiecare caz, un agent imaginar invizibil devine părtaș la contextul cosmic în care situăm obiectul percepției ce trebuie explicat; și explicația este valabilă în măsura în care noul *care* cazual, având o natură favorabilă producerii efectelor scontate, este el însuși conceput într-un context care-i face posibilă existența. Toate explicațiile noastre științifice par să se ralieze acestui simplu tipar al „pisicii necesare". Ordinea concepută a naturii are la bază ordinea percepută și, după cum am spus, teoretic, ea este un sistem de *care*-uri imaginare ipotetic, ale căror *ce*-uri se asociază armonios cu *ce*-ul fiecărui *care* perceput de noi.

În esență, acesta este un sistem topografic, de distribuție a lucrurilor. Ne spune *care* ce este și *unde* unde este. Ne deschide perspectiva consecințelor practice care s-au dovedit utilitatea primordială a facultății de concepere: ne ajută să ne adaptăm unui mediu foarte vast. Pornind de la cauzele lucrurilor, obținem niște avantaje pe care nu le-am fi avut dacă am fi studiat direct lucrurile.

Dar, așa cum am mai spus, pentru a se ajunge la asemenea rezultate, conceptele din sistemul explicativ trebuie să „intre într-o relație armonioasă". Ce înseamnă asta? Este oare un simplu avantaj practic sau este ceva mai mult? Înseamnă ceva mai mult, deoarece demonstrează că, atunci când concepte de diferite feluri sunt fie abstracte, fie create, între ele se stabilesc legături apropiate, „raționale" și permanente. Într-o altă carte[1], am încercat să arăt că aceste relații raționale sunt toate produse ale facultății noastre de a compara și ale simțului nostru de „mai mult".

[1] *Principles of Psycology*, 1890, cap. XXVIII.

Științele care demonstrează aceste relații sunt așa-numitele științe *apriorice*, adică matematica și logica[1]. Dar aceste științe formulează exclusiv relații de comparație și identificare. De exemplu, geometria și algebra sunt primele care definesc câteva obiecte conceptuale, pentru ca mai apoi să stabilească ecuații între ele, substituind echivalențele cu alte echivalențe. Logica a fost numită „substituția similarilor". Și, de obicei, se poate spune că perceperea asemănărilor sau deosebirilor generează întregul adevăr „rațional" și necesar. Nimic *nu se întâmplă* în universurile matematicii, logicii sau ale moralei și esteticii. Natura statică a relațiilor în aceste universuri conferă un caracter „etern" propozițiilor care le exprimă: teoria binomului, e.g., exprimă valoarea puterii oricărei sume de două monoame, indiferent de timpul la care ne raportăm.

Aceste vaste sisteme statice de termeni universali formează noile universuri de gândire despre care am mai vorbit. Termenii sunt elemente (sau sunt structurate ca elemente) sustrase din fluxul perceptiv, dar, în această formă abstractă, remarcăm relațiile dintre ele (și, din nou, dintre aceste relații) care ne facilitează stabilirea unor diverse scheme de reguli precise sau de „multe altele". Termenii sunt într-adevăr artificiali, dar ordinea, fiind stabilită exclusiv prin comparație, este dată pe de o parte de natura termenilor, pe de altă parte de capacitatea noastră de a percepe relațiile. Așadar, suma a două numere *doi* abstracte va fi întotdeauna un *patru* abstract; ceea ce conține recipientul este cuprins și în conținut, indiferent de materialul din care sunt făcute ele; echivalențele adunate cu echivalențe dau întotdeauna aceleași rezultate, într-un univers în care echivalența este singura proprietate pe care termenii trebuie să o aibă; mai mult decât mai mult este cu siguranță mai mult decât mai puțin, indiferent care direcție a mărimii o urmăm; dacă eliminăm simultan câte un termen

[1] „Necesitatea" adevărurilor abstracte pe care aceste științe le propun este foarte bine explicată de G. H. Lewes: *Problems of Life and Mind, Problem 1*, cap. IV, XIII.

din două serii distincte, acestea ori nu se epuizează niciodată, ori se epuizează în același timp, ori una înaintea alteia etc. etc.; rezultatul se constituie din acele structuri ale adevărului „rațional" sau „necesar", în care cărțile noastre de logică și matematică (uneori cărțile noastre de filosofie) își dispun termenii universali.

„Raționalizarea" oricărei mase de percepții constă în echivalarea atât a termenilor săi concreți, unul câte unul, cu mulți alți termeni ai seriei conceptuale, cât și a relațiilor pe care fiecare din aceste două serii le stabilesc în interiorul lor. Astfel, raționalizăm presiunea gazului, identificând-o cu ciocnirile moleculelor ipotetice; apoi, observăm că, cu cât distanța dintre molecule se micșorează, cu atât frecvența ciocnirilor cu pereții recipientului se mărește; în final, putem deduce relația exactă de proporționalitate care se stabilește între volum și numărul de ciocniri; așadar, legea empirică a lui Mariotte își găsește o explicație rațională. Toate transformările ordinii perceptive într-una mai rațională sunt asemănătoare cu aceasta. Chestionăm frumoasa apariție, cum o numește Emerson, pe care simțurile mereu ne-o scot în cale, și informațiile ne transmit interpreții lor sub forma unor construcții ideale, aflate într-o ordine statică pe care mintea noastră deja a conceput-o. A *explica* înseamnă a corela, unul câte unul, *acest*-urile fluxului perceptiv cu *ce*-urile mulțimii ideale, oricare ar fi aceasta[1].

O putem considera o victorie în fața ordinii naturii. Ordinea conceptuală în care ne proiectăm experiența pare a fi mai mult decât o simplă metodă de adaptare practică, și anume scoaterea la iveală a unei realități mai profunde. Fiind mai stabilă, este mai apropiată de „adevăr", mai puțin iluzorie decât ordinea perceptivă și ar trebui să ne rețină mai mult atenția.

Mai există un motiv pentru care conceptualizarea ne apare ca o activitate elevată prin excelență. Conceptele nu numai că ne conduc în viață, dar întrebuințarea lor *dă o nouă valoare* vieții noastre. Relația

---

[1] Vezi W. Ostwald: *Vorlesungen über Naturphilosophie*, Sechste Vorlesung.

dintre concepte şi percepţii este aceeaşi ca dintre simţul vizual şi cel tactil. Vederea nu numai că ne ajută, pregătindu-ne pentru un contact direct, chiar dacă nu imediat, dar ne şi dăruieşte o lume nouă şi splendidă, îndeajuns de interesantă în sine pentru a ne satisface o viaţă întreagă. Tot aşa, conceptele îşi aduc cu ele propria splendoare. Simplul fapt de a avea la îndemână asemenea tablouri naturale şi vaste este un izvor de inspiraţie: ele trezesc noi fiori de sublim, forţă şi admiraţie, noi interese şi motivaţii.

Idealitatea deseori se raportează la lucruri, atunci când sunt abstractizate. „Probleme ca antisclavagism, democraţie etc. îşi pierd importanţa şi devin dezgustătoare când se concretizează. Abstracţiunile ne impresionează, deşi rămânem reci în faţa materializării lor. Loiali, în felul nostru, idealurilor individuale, suntem gata oricând să preţuim excesiv loialitatea abstractă; iar adevărul general devine o „problemă importantă", în timp ce adevărurile particulare nu sunt decât „nişte sărmane rebuturi, nişte succese neînsemnate"[1]. Pe cât de puternic stârnesc sensibilitatea noastră obiectele universale şi eterne, pe atât de profunde devin valorile vieţii, când transformăm percepţiile în idei. Ceea ce se obţine prin transformare pare să fie superior originalului.

---

[1] J. Royce: *The Philosophy of Loyalty*, 1908, Lecture VII, § 5.
Emerson scrie: „Fiecare vede în propria sa existenţă anumite pete pricinuite de erori, în timp ce experienţele altora par frumoase şi ideale. Oricine se va întoarce cu gândul la legăturile minunate care i-au înfrumuseţat viaţa, care l-au făcut să se instruiască şi să aspire cu reală tragere de inimă, se va cutremura şi se va tângui. Vai, nu ştiu de ce, dar nesfârşite regrete amărăsc în viaţa adultului amintirile legate de primele făgăduinţe ale fericirii şi umbresc chipurile îndrăgite altădată. Toate sunt frumoase din punctul de vedere al intelectului sau ca adevăruri. Dar toate sunt amare, privite ca experienţă. Amănuntele sunt melancolice; planul este măreţ şi nobil. În lumea reală – sălăşluieşte viermele grijii şi al fricii. Gândul, idealul, oferă bunăvoie nemuritoare, trandafirul bucuriei. În jurul lor cântă toate muzele. Durerea însă însoţeşte numele, persoanele şi interesele subiective de ieri şi de astăzi."(*Eseuri* – Dragostea -, trad. Leon D. Leviţchi, Editura pentru literatură universală. Bucureşti, 1968).

Așadar, conceptele joacă trei roluri distincte în viața omului:

1. Ele ne îndrumă practic în fiecare zi, punându-ne la indemână o hartă imensă de relații ce se stabilesc între elementele lucrurilor, care, probabil într-un viitor apropiat, ne vor îndruma concret;
2. Ele conferă noi valori vieții perceptive, ne trezesc dorințele la viață și determină o anume direcționare a activității noastre;
3. Harta pe care mintea noastră o trasează pe baza conceptelor este un lucru care, o dată trasat, își capătă o existență proprie. În studiu, își este siesi suficientă. Adevărurile „universal valabile" pe care le conține ar trebui recunoscute, chiar cu riscul anulării lumii simțurilor.

Așadar, sunt lesne de observat avantajele și dezavantajele transformării percepțiilor în concepte. Percepția trimite exclusiv la *aici* și *acum*; conceptul ține de asemănări și deosebiri, de viitor, de trecut, de un timp îndepărtat. Ca oricare alta, și această hartă a prezentului este una de suprafață; trăsăturile ei sunt doar niște semne și simboluri abstracte ale lucrurilor care prin ele însele formează părți concrete ale experienței sensibile. Nu este nevoie decât să cântărim măsura și conținutul, densitatea mare și mică pentru a observa că balanța valorică se înclină când într-o parte, când în alta, în funcție de scopuri. Cine poate decide „ex tempore" ce este mai valoros: să trăiești sau să înțelegi viața? Trebuie să le facem pe ambele alternativ, căci un om nu se poate limita numai la una din ele, așa cum nici un foarfece nu poate tăia doar cu o singură lamă.

Capitolul V

Percepţie şi concept

– excesul de concepte –

În ciuda nevoii evidente de a rămâne credincioşi percepţiilor noastre (în cazul în care capacitatea de conceptualizare este văzută ca un ceva total diferit de acestea), în filosofie a existat întotdeauna o tendinţă de a considera conceptualizarea ca fundament al cunoaşterii[1]. Convingerea platoniciană se referă dintotdeauna la faptul că ordinea inteligibilă trebuie mai degrabă să înlăture simţurile decât să le explice. Potrivit acestei păreri, simţurile sunt organele iluziei şovăitoare care împiedică „cunoaşterea", în adevăratul sens al cuvântului. Nefiind decât o nedorită complicaţie, filosofii ar trebui să-i întoarcă spatele.

„Nu uitaţi că modalităţile voastre senzoriale", spune unul dintre ei, „sunt una cu întunericul. Urcaţi mai sus, către raţiune, şi veţi vedea lumina. Reduceţi-vă la tăcere simţurile, imaginaţia şi pasiunile şi veţi auzi vocea pură a adevărului interior, spusele clare şi convingătoare ale stăpânei noastre (raţiunea). Nu încurcaţi evidenţa, care rezultă din confruntarea ideilor, cu sprinteneala acelor simţuri care ne emoţionează şi ne ating... Trebuie să urmăm raţiunea, în pofida mângâierilor, ameninţărilor şi a insultelor trupului de care suntem

---

[1] Raţionaliştii tradiţionali spun că cel mai bine este să înţelegi viaţa, fără să-i experimentezi tumultul. „Îndeletnicirea fundamentală a filosofiei", spune William Wallace „este de a cunoaşte lumea, şi nu de a o face mai bună" (*Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy*, ediţia a II-a, Oxford, 1894).

legați, în pofida influenței lucrurilor care ne înconjoară ... Vă îndemn să luați aminte la deosebirea dintre cunoaștere și simțire, dintre ideile limpezi și simțurile noastre veșnic obscure și confuze."[1]

Acesta este crezul intelectualist tradițional. Când fondatorul ei, Platon, a gândit primul o lume întreagă formată numai din concepte și a analizat-o ca pe singurul obiect de studiu demn de mințile celebre, a stârnit un entuziasm cu totul nou în pieptul oamenilor. Pe cât de valoroase erau acestea, pe atât de neînsemnate erau cele concrete. După spusele lui Plutarch, Platon, prezentat curții corupte și lumești a tiranului din Siracuza, de către Dion, cel care și-a făcut studiile la Atena, „a fost primit cu brațele deschise și cu respect ... Cetățenii au început să-și pună mari speranțe într-o reformă rapidă când și-au dat seama de decența banchetelor și de atmosfera generală care domnea în toate curțile, însuși tiranul comportându-se cu blândețe și mărinimie ... Izbucnise o pasiune generală atât de aprinsă pentru gândire și filosofie, încât se spune că locul era plin de praf din cauza mulțimii celor care studiau matematica și care rezolvau probleme chiar acolo", pe jos. Unii „se revoltau împotriva faptului că, atenienii, care nu demult veniseră în Siracuza cu o flotă puternică și cu o armată numeroasă și pieriseră rușinos fără a reuși să cucerească orașul, vor răsturna acum, cu ajutorul unui singur sofist, suveranitatea lui Dionysos; să-l ademenească să alunge o gardă de 10.000 de lăncieri, să îndepărteze o flotă de 400 de galere, să risipească o armată cu 10.000 de călăreți și cu un număr de câteva ori mai mare de luptători pedeștri și să meargă prin școli să caute nu știu ce extaz necunoscut și iluzoriu și să învețe cu ajutorul matematicii cum să fie fericit."

Dacă până acum am expus avantajele transformării conceptuale, este timpul să atragem atenția și asupra lipsurilor sale. Perspectiva noastră se lărgește atunci când introducem percepțiile în harta noastră

---

[1] Malebranche: *Entretiens sur la Métaphysique*, VIII, 9.

conceptuală. Învățăm *despre* ele și unora le schimbăm valoarea: dar harta se menține artificială, din cauza caracterului ei abstract, și falsă, din cauza diversității de elemente; și întreaga operație, departe încă de a face lucrurile să pară raționale, devine sursa unor neînțelegeri oarecum gratuite. Cunoașterea conceptuală nu corespunde niciodată cu plenitudinea realității cognoscibile. Realitatea este constituită atât din particularități existențiale, cât și din lucruri esențiale și universale și din nume de clase, iar noi conștientizăm aceste particularități existențiale numai cu ajutorul fluxului perceptiv. Fluxul nu poate fi înlăturat. Trebuie să-l ducem după noi până în ultima clipă a tranzacției cognitive, menținându-l în centrul transferării chiar și atunci când acesta din urmă se dovedește a fi edificator, revenind la el când transformarea ia sfârșit. „Invincibilitatea senzației" ar fi expresia care redă esența tezei mele.

Pentru a dovedi aceasta, trebuie să arătăm că: 1) *conceptele sunt formațiuni secundare și necorespunzătoare* și că 2) *ele falsifică și elimină deopotrivă, făcând fluxul de neînțeles.*

Conceptualizarea este un proces secundar, de care viața se poate lipsi. Ea implică perceperea care își este sieși suficientă, după cum arată toate făpturile care aparțin unei clase inferioare și la care viața merge înainte datorită adaptărilor instinctive.

Pentru a înțelege un concept trebuie să-i cunoști *semnificația*. Cu alte cuvinte, trebuie să cunoaștem un *acest*, câteva secțiuni abstracte dintr-un *acest* sau o grupare de astfel de porțiuni abstracte, pe care le întâlnim doar în lumea percepțiilor. Orice conținut conceptual este împrumutat. Pentru a cunoaște semnificația conceptului „culoare" trebuie *să fi văzut* roșu, albastru sau verde. Pentru a ști ce înseamnă „rezistență", trebuie să fi depus ceva efort; pentru a ști ce înseamnă „mișcare", trebuie să o fi experimentat cândva. Aceasta se aplică deopotrivă și conceptelor aparținând unei ordini rarefiate, cum ar fi calități ca „strălucitor" și „tare". Pentru a cunoaște semnificația cuvântului „deducție", trebuie să fi asudat vreodată în fața vreunui

argument. Pentru a ști ce înseamnă „proporție” trebuie să fi comparat niște raporturi într-o situație dată. Putem crea noi concepte pe baza unor elemente vechi, dar aceste elemente trebuie să fi fost percepute în prealabil; iar faimoasa lume a universaliilor ar dispărea ca un balon de săpun dacă conținuturile definite ale simțului, *acest*-urile și *acel*-urile pe care termenii îi denotă parțial ar fi îndepărtate la un moment dat. Acesta este pământul hrănitor din care conceptele își trag seva.

Analiza conceptuală a realității perceptive o face să pară paradoxală și de neînțeles; și dacă este dusă la bun sfârșit într-un mod fundamental și logic, ea ne conduce la concluzia că experiența perceptivă nici măcar nu este realitate, ci doar aparență și iluzie.

Pe scurt, aceasta rezultă din două fapte diferite: primul, că atunci când substituim conceptele percepțiilor, înlocuim de asemenea și relațiile pe care acestea le stabilesc. Dar cum relațiile conceptuale țin doar de asemănări statice, este imposibil să le substituim relațiilor dinamice caracteristice fluxului perceptiv. În al doilea rând, fiind alcătuită din termeni discontinui, schema conceptuală nu se poate suprapune peste fluxul perceptiv decât parțial și incomplet. Una nu este pe măsura celeilalte, trăsăturile esențiale ale fluxului pierzându-se ori de câte ori îl înlocuim cu concepte.

Aceasta are nevoie de o explicație serioasă, căci nu avem concepte care denumesc numai calități sau relații, ci și întâmplări și acțiuni; și s-ar putea crede că acestea sunt capabile să dea un caracter activ ordinii conceptuale[1]. Aceasta ar fi o interpretare falsă. Prin însăși

[1] Prof. Hibben, într-un articol din *Philosophic Review*, vol. XIX (1910) încearcă să apere ordinea conceptuală în fața unor atacuri similare celor propuse de noi, care, spune el, provin dintr-o înțelegere greșită a adevăratului rol al logicii. „Rolul specific al gândirii este de a reprezenta întregul continuu”, spune el, argumentându-și afirmația cu exemplul calculului. Replica mea este că, substituind anumite continuități perceptive cu simboluri specifice, calculul ne permite să urmărim schimbările pas cu pas, dovedind-se astfel echivalentul lor practic, și nu sensibil. Acesta nu poate scoate la iveală nici o schimbare în fața cuiva care nu a simțit-o niciodată, dar îl poate conduce acolo unde schimbarea

natura lor, conceptele sunt fixe, chiar şi atunci când desemnează părţi mobile ale fluxului; ele nu acţionează nici măcar atunci când desemnează activităţi; şi atunci când le substituim, atât pe ele, cât şi ordinea lor, înlocuim o schemă a cărei natură statică intrinsecă nu este influenţată de faptul că unii dintre termenii ei simbolizează originalele în schimbare. Spre exemplu, conceptul de „transformare" este întrotdeauna fix. Dacă s-ar transforma, originalul ar trebui păstrat pentru a arăta faza iniţială; şi chiar şi atunci, schimbarea ar fi un proces perceput continuu, a cărui transformare în concepte ar putea fi luată în considerare în cazul în care componentele dintâi şi cele din urmă *ar fi diferite* – asemenea „diferenţe" fiind concepute ca relaţii absolut statice.

Ori de câte ori concepem un lucru, îl *definim*; şi dacă tot nu înţelegem, definim definiţia. Aşadar, definim un anume concept spunând „aceasta este mişcare" sau „eu mă mişc"; mai apoi definim mişcarea numind-o „faptul de a te afla în poziţii diferite la momente diferite". Acest obicei de a defini lucrurile devine tradiţional. Cu cât mergem mai departe, cu atât învăţăm mai mult despre *subiectul* discursului şi sfârşim prin a considera că a-l cunoaşte pe acesta

l-ar conduce. El poate practic să înlocuiască schimbarea, dar nu poate să o reproducă. Ceea ce susţinem noi este că partea nereproductibilă a realităţii constituie o parte esenţială a conţinutului filosofiei, în timp ce Hibben şi logicienii consideră că doar conceptualizarea, cu condiţia să se ajungă la ea, poate fi absolut suficientă. „Este datoria de onoare şi privilegiul filosofiei" spune în continuare dl Hibben, „de a preamări prerogativele intelectului". El pretinde că lucrurile universale sunt capabile să se ocupe de cele particulare, iar conceptele nu se exclud unele pe celelalte, aşa cum susţinem în acest text. Bineînţeles că abundă conceptele „sintetice", incluzând şi subconcepte, şi că lumea apriorică este ticsită de ele. Dar toate desemnează ceva; şi eu nu cred că vreunul dintre cititorii interesaţi ai acestei cărţi mă va putea acuza că pun semnul egalităţii între *cunoaştere* şi oricare dintre *percepţie* şi *conceptualizare*, luată separat sau exclusiv. Percepţia conferă „putere" în timp ce conceptualizarea conferă „volum" cunoaşterii noastre.

presupune a te îndepărta din ce în ce mai mult de experiența perceptivă. Acest obicei necriticat, împreună cu farmecul intrinsec al formei conceptuale, constituie sursa „intelectualismului" în filosofie.

Dar intelectualismul se degradează repede. Când încercăm să studiem mișcarea, concepând-o ca pe o sumă de secvențe *ad infinitum*, o găsim insuficientă. Un întreg dat poate fi secționat *ad libitum*, dar enumerarea secțiunilor nu-ți redă întregul. Mintea raționalistă recunoaște acest lucru; dar în loc să vadă că neajunsul este provocat de concepte, ea dă vina pe fluxul perceptiv. Acesta, susține Kant, nefiind decât un leagăn fantomatic al conceptelor, nu posedă realitate în sine pentru a fi substituit la infinit. Observând că acestea în sine nu ating niciodată o sumă completă, asemenea gânditori caută realitatea atât în afara fluxului perceptiv, cât și a schemei conceptuale. Kant o plasează înaintea fluxului, în categoria așa-numită „lucrul în sine"[1]; alții o situează dincolo de percepție, ca pe un Absolut (Bradely) sau o reprezintă ca pe o Minte ale cărei moduri de gândire le transcend pe ale noastre (Green, the Cairds, Royce). În fiecare din aceste cazuri, acest gen de filosofi consideră că atât percepțiile, cât și conceptele falsifică realitatea; dar conceptele o fac mai puțin decât percepțiile, pentru că sunt statice, și, după autorii raționaliști, realitatea ultimă trebuie să fie de asemenea statică, în timp ce viața perceptivă este bulversată de atâta activitate și schimbare.

Luând câteva exemple, putem observa că multe dintre necazurile filosofiei provin din asumarea faptului că pentru a înțelege (sau „a cunoaște" în cel mai propriu sens al cuvântului) această viață trecătoare trebuie să o secționăm în porțiuni abstracte și să o supunem unei scheme fixe de relații.

---

[1] „Căci în felul acesta am fi făcut totuși un pas dincolo de lumea sensibilă, am fi intrat în câmpul noumenelor" spune Kant (*Critica Rațiunii Pure*, ed. IRI, București 1994, trad. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc). Vechea nevoie morală de un „Sinnlichkeit" plin de reproșuri!

Exemplul 1. *Activitatea şi cauzalitatea sunt incomprehensibile*, deoarece schema conceptuală nu produce nimic asemănător acestora. Nu se întâmplă nimic în această privinţă: conceptele sunt „atemporale", neputând fi decât alăturate şi comparate. Conceptul „câine" nu muşcă, conceptul „cocoş" nu cântă. Aşadar, Hume şi Kant transformă cauzalitatea în alăturarea grosolană a două fenomene. Mai târziu, unii autori, dorind să îndrepte grosolănia, transformă, de câte ori pot, apropierea în identitate: cauza şi efectul trebuie să fie aceeaşi realitate deghizată, aşadar perceperea diferenţei în asemenea succesiuni devine iluzorie. Lotze dovedeşte pas cu pas că nu putem concepe „influenţa" exercitată de un lucru asupra altuia. „Influenţa" este un concept şi, ca atare, este un al treilea lucru distinct, care nu poate fi identificat nici cu factorul activ şi nici cu cel pasiv. Ce se întâmplă cu el când trece de la primul la al doilea? Şi când ajunge la acesta din urmă, cum acţionează asupra lui? Printr-o a doua influenţă pe care o foloseşte alternativ? – Şi mai apoi cum? şi tot aşa mai departe, până când consideri iluzorie întreaga intuire a activităţii, deoarece nu poţi reproduce materia alăturându-i abstractul. Scoţând continuitatea dinamică în afara naturii, intelectualismul nu face altceva decât să scoată aţa pe care sunt înşiruite mărgăritarele.

Exemplul 2. *Cunoasterea este imposibilă*, căci *cunoscătorul* este un concept, iar *cunoscutul* un altul. Diferite, separate esenţial, ele sunt amândouă „transcendente", prin urmare modurile în care un obiect poate deveni subiect sau un subiect poate deveni obiect au devenit două din paradoxuri filosofice rămase fără răspuns. Şi totuşi, nu sunt decât nişte false paradoxuri, căci nici cel mai îndârjit „epistemologist" n-ar putea să pună la îndoială faptul că, într-un fel sau altul, cunoaşterea se realizează.

Exemplul 3. *Din punct de vedere conceptual, identitatea este imposibilă.* „Ideile" şi „stările de spirit" sunt concepte diferite şi succesiunea lor temporală presupune o multitudine de termeni separaţi. Asociaţioniştii

reduc viața noastră mentală la o asemenea mulțime atomistă. Speriați de caracterul discontinuu al schemei lor, spiritualiștii presupun existența unui „suflet" sau al unui „ego" care să includă ambele idei într-o singură conștiință colectivă. Dar acest ego nu este de fapt decât un alt concept și singura modalitate de a evita înmulțirea acestor paradoxuri este de a-l înzestra cu o neobișnuită capacitate de producere a caracterului de multiplicitate în unitate refuzat de raționaliști în momentul în care se prezintă sub o formă perceptivă imediată.

Exemplul 4. *Imposibilitatea mișcării și a schimbării.* Schimbarea percepției se face după modelul impulsurilor, dar acestea se continuă unele pe celelalte, suprapunându-se parțial. Însă, în transformarea conceptuală, un întreg poate înlocui elemente cu alte elemente între ele *ad infinitum*, fiecare dintre acestea fiind concepur diferit; și o astfel de serie infinită nu poate fi niciodată epuizată prin adăugări succesive. Încă din timpul lui Zenon din Eleea, acest paradox intrinsec al discontinuității continue a rămas pata cea mai neagră a intelectualismului.

Exemplul 5. *Asemănarea, în felul naiv în care o percepem noi, este o iluzie.* Asemănarea trebuie *definită*; definind-o, o reducem la o combinație de identitate cu diferență. Pentru a cunoaște rațional „asemănarea", trebuie să fim capabili să distingem precis identitatea. Dacă nu reușim să facem aceasta, rămânem prizonierii „confuziei" perceptive.

Exemplul 6. *Sensul direcției este unul dintre datele vieții noastre imediate, deși conceptul de direcție a unui proces nu este posibil atâta timp cât procesul nu este încheiat.* Definită ca având un punct de plecare și unul final, o direcție nu poate fi cunoscută în perspectivă, ci doar retrospectiv. Așadar, discernământul perceptiv cu privire la drumul pe care îl avem de urmat, precum și anticipările noastre vagi trebuie considerate trăsături inexplicabile și iluzorii ale experienței.

Exemplul 7. *Nici un lucru concret nu poate stabili două relații în același timp*; aceeași lună, de exemplu, nu poate fi văzută și de mine și de tine

în același timp, deoarece conceptul „văzută de tine" este diferit de conceptul „văzută de mine"; dacă, considerând luna subiect gramatical, asociezi același predicat ambelor concepte considerate, comiți o greșeală de logică spunând că un lucru poate fi A și non-A în același timp. Din nou aceeași neseriozitate academică, căci oricât ar fi de precise contradicțiile conceptuale, nimeni nu se îndoiește sincer de faptul că doi oameni pot vedea același lucru în același timp.

Exemplul 8. *Nici o relație nu poate fi înțeleasă sau considerată reală în forma în care ne-o închipuim noi.* O relație formează un concept diferit; când încercăm să obținem continuitatea a două concepte relaționându-le, nu facem altceva decât să mărim discontinuitatea. Am conceput trei lucruri în loc de două și am obținut două întreruperi în locul unei punți de legătură. Continuitatea nu este posibilă în lumea conceptuală.

Exemplul 9. *Relația care se stabilește între subiect și predicat în judecățile noastre, coloana vertebrală a gândirii conceptuale, nu poate fi înțeleasă și se contrazice singură.* Predicatele sunt idei universale apriorice, cu ajutorul cărora denumim particularitățile perceptive sau alte idei. De exemplu, spunem că zahărul „este" dulce. Dacă zahărul a fost *deja* dulce, nu am înaintat de loc în cunoaștere; dacă nu a fost dulce până acum, îl identificăm cu un concept cu care, în universalitatea sa, zahărul concret nu poate fi identificat. Prin urmare, nici zahărul descris și nici descrierea noastră nu sunt comprehensibile[1].

---

[1] În acest text, am amintit doar paradoxurile conceptuale clasice din filosofie, dar și în fizică conceptele curente au început să fie disputate (deși nu sunt deocamdată locuri comune în filosofie), făcându-i pe fizicieni să se îndoiască de „adevărul" necondiționat conținut de aceste noțiuni. Mulți fizicieni consideră acum că concepte ca „materie", „masă", „atom", „eter", „inerție", „forță" etc. sunt mai degrabă instrumente mentale de manevrare a naturii printr-o substituție ulterioară a structurii lor, decât copii ale realităților ascunse ale naturii. Ele nu sunt considerate revelații, ci sunt create de om, ca și kilogramul de yard imperial. Materialul de studiu pe această temă este foarte

Aceste paradoxuri și multe altele de acest fel provin din încercarea inutilă de a conferi continuitatea inițială mulțimii de discontinuități produse de actul conceptual. Conceptul „multiplu" este diferit de conceptul „unu"; așadar, multiplicitatea-în-unicitate pe care o oferă percepția nu poate fi explicată rațional. Cititorii tineri vor găsi aceste dificultăți prea excentrice pentru a le lua în serios; dar încă de pe vremea sofiștilor greci, aceste paradoxuri dialectice s-au menținut în conul de umbră al gândirii noastre, așa cum zac la suprafață buștenii și bancurile de nisip ascunse sub apa râului Mississippi; și cu cât gânditorii erau mai conștiincioși din punct de vedere intelectual, cu atât mai puțin le disprețuiau. Dar cei mai mulți filosofi au acordat atenție unui anumit paradox, ignorându-le pe celelalte. La început, scepticii pyrrhonieni, apoi Hegel[1], iar în zilele noastre Bradley și Bergson sunt singurii de care am auzit să se fi interesat de toate, propunând o singură soluție aplicabilă tuturor.

Scepticii au renunțat la noțiunea de adevăr cu seninătate, recomandând discipolilor abținerea de la orice aserțiune privitoare la aceasta[2]. Hegel a scris atât de abominabil, încât eu nu-l înțeleg și nu voi scrie nimic despre el aici[3]. Scrierile lui Bradley și Bergson sunt de o claritate uimitoare și argumentele lor vin în continuarea spuselor mele.

---

bogat: *Concepts and Theories of Modern Physics* de J. B. Stallo este fundamentală. Alți critici de felul acesta ar fi: Mach, Ostwald, Pearson, Duhem, LeRoy, Wilbois, H. Poincaré.

[1] L-am omis pe Herbart și probabil n-ar fi trebuit.

[2] Vezi o istorie a filosofiei, despre Pyrrhon.

[3] Hegel leagă percepția imediată de adevărul ideal printr-o serie de concepte intermediare – cel puțin cred că sunt concepte. Interpretatorii săi susțin că cea mai bună concepție este cea potrivit căreia adevărul ideal nu desființează percepția, ci o păstrează ca pe un „moment" indispensabil. Vezi, de exemplu, H. W. Dresser: *The Philosophy of the Spirit*, 1908; Eseul supliment: *On the Element of Irrationality in the Hegelian Dialectic*. Cu alte cuvinte, Hegel nu trage scara după el după ce ajunge în vârf și poate fi așadar considerat un non-intelectualist, în ciuda disperatului său ton intelectualist.

Bradley admite că simțul posedă o unitate nativă pe care analiza conceptuală o transformă în multiplu fără a-l mai putea uni ulterior. În fiecare „acest" pe care-l simțim, „întâlnim" realitatea, dar o întâlnim doar fragmentată ca și cum am vedea-o „printr-o gaură"[1]. Există o singură modalitate practică de a extinde și completa acest fragment: să ne folosim intelectul și ideile universale pe care acesta le cuprinde. Dar în cazul ideilor, acea armonioasă întrepătrundere a multiplicității în unitate pe care percepția a dat-o nu mai poate fi posibilă. Într-adevăr conceptele ne lărgesc *acest*-ul, dar pierd taina ascunsă a întregului; când „adevărul" ideal este substituit „realității", însăși natura „realității" dispare.

Greșeala aparținând în întregime formei conceptuale în care suntem nevoiți să gândim, ne putem aștepta ca acela care recunoaște inferioritatea acesteia în fața formei perceptive atât de concis pe cât o face dl. Bradley să încerce să le păstreze pe amândouă în domeniul filosofiei, delimitându-le sferele și arătând în ce fel se completează una pe cealaltă. Așa procedează Bergson; dar Bradley, deși a trădat intelectualismul ortodox susținând că simțul este cel care relevă unicitatea lăuntrică a realității, a rămas totuși destul de ortodox ca să refuze să accepte ideea că percepția imediată face parte din „filosofie". „La bine sau la rău", scrie el, „omul care se bazează pe simțurile particulare trebuie să rămână în afara filosofiei". După Bradley, treaba filosofului este de a denumi realul „la modul ideal" (cu ajutorul conceptelor) și de a nu se uita în urmă niciodată. În același timp, „ideile" nu produc decât o amestecătură care nu conferă unitatea pe care percepția o dă. Ce poți face în aceste circumstanțe uimitoare? Nevoind să dea înapoi, Bradley se încăpățânează să meargă înainte. El face un salt rapid în față și presupune, dincolo de punctul de dispariție a întregii perspective conceptuale, o realitate „absolută" în care coerența simțurilor și desăvârșirea idealului intelectual se vor uni într-un mod indescriptibil. O astfel de totalitate

[1] F. H. Bradley: *The Principles of Logic*, cartea I, cap. II.

în unitate *poate* fi, *trebuie* să fie, *va fi*, *este*, spune el. Metafizica lui Bradley își delimitează domeniul având la bază acest obiect de studiu care nu poate fi înțeles[1].

Sinceritatea lui Bradley aduce un suflu nou în metafizică și face ravagii printre concepțiile vechi. Dar, deși critică, dl. Bradley duce mai departe o prejudecată. Percepția „neschimbată", crede el, nu trebuie, nu poate, nu va face parte din „adevărul" ultim. Un asemenea devotament față de un drum închis în gândire, indiferent încotro te duce, este cam patetic: conceptele se descompun – nu contează, drumul lor trebuie urmat; percepțiile sunt unitare – nu contează, trebuie lăsate în urmă. Când antisenzualismul s-a transformat într-o obsesie, a fost clar că i se apropia sfârșitul.

Atâta timp cât forma conceptuală este singura care determină contradicțiile dialectice, soluția ar părea la îndemână. Să ne slujim de concepte când sunt de folos și să le lăsăm la o parte când împiedică înțelegerea; să includem realitatea integral în filosofie, exact în forma perceptivă sub care se înfățișează. Singurul defect al fluxului perceptiv autohton este de ordin cantitativ. Există întotdeauna o cantitate mare de flux perceptiv dintr-o dată, dar nu este niciodată suficientă, iar noi dezintegrăm restul rămas. Singura modalitate de a-l împiedica să se strecoare în viitor, distribuindu-se nenumăraților subiecți perceptivi, este aceea de a înlocui anumite aspecte particulare ale realității perceptive care nu pot fi surprinse, cu diversele noastre sisteme conceptuale care, deși limitează foarte mult, pot da fiecare câte un echivalent.

În esență, acesta este punctul de vedere a lui Bergson și eu cred că trebuie să ne mulțumim cu el[2].

---

[1] Dl. Bradley și-a exprimat părerile foarte clar într-un articol din volumul XVIII, *N. S. of Mind.* Vezi, de asemenea, *Appearance and Reality.*

[2] Cea mai concisă expunere a doctrinei lui Bergson poate fi găsită în „Introduction à la Métaphysique", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903, p. 1. Pentru o comparație sumară între Bergson și Bradley, vezi eseul lui W. James în *Journal of Philosophy*, vol. VII, nr. 2.

Să rezumăm acum rezultatul celor spuse mai sus. Dacă scopul filosofiei ar fi să ia în stăpânire raţional realitatea, atunci nimic din întreaga experienţă perceptivă imediată nu ar putea face obiectul filosofiei, căci numai printr-o astfel de experienţă poate fi surprinsă concret realitatea. Dar filosoful, deşi ca fiinţă limitată este incapabil să experimenteze mai mult decât câteva astfel de momente trecătoare, are capacitatea de a-şi extinde cunoaşterea dincolo de asemenea momente cu ajutorul simbolului ideal al altora[1]. Astfel, el preia indirect comanda nenumăratelor percepţii rămase deoparte. Dar conceptele ajutătoare, provenind la rândul lor tot din percepţii, se dovedesc întotdeauna a fi insuficiente; şi, deşi ele oferă mai multă informaţie, nu trebuie analizate raţional, ca şi cum ar putea dezvălui o latură mai profundă a adevărului. Numai prin experienţa perceptivă pot fi surprinse trăsăturile profunde ale realităţii. Numai aşa ne putem informa cu privire la continuitate, la imersiunea lucrurilor, la sine, la materie, la calităţi, la activitatea văzută sub diferite forme, la timp, la cauză, la schimbare, la nou, la tendinţă şi la libertate. În faţa acestor trăsături ale realităţii, metodele transformării conceptuale, puse în aplicare cu hotărâre şi naivitate, le etichetează ca ireale sau absurde, trădându-şi astfel neputinţa.

---

[1] Se pare că, urmând căile „mistice", el îşi poate extinde câmpul vizual înspre o perspectivă şi mai largă decât cea accesibilă minţilor ştiinţifice. Cred că Bergson este de acord cu o asemenea opinie. Vezi W. James, *A Suggestion about Mysticism*, *Journal of Philosophy*, VII, 4. Deşi nu este încă pe deplin înţeles, subiectul cunoasterii mistice a fost neglijat deopotrivă de filosofi şi de oamenii de ştiinţă.

Capitolul VI

Percepție și concept
– câteva corolare –

Primul corolar al concluziilor capitolului precedent este că *se adeverește orientarea cunoscută în filosofie ca empirism*. Empirismul pleacă de la particular la general, considerând părțile fundamentale atât în ordinea ființei, cât și în ordinea cunoașterii[1]. În cadrul experienței umane, acestea, reprezentate de percepții, devin întreguri prin adăugări conceptuale. Percepțiile sunt particularități în veșnică schimbare, care nu revin niciodată la o formă anterioară, adăugând experienței noastre un element nou și concret. Acest nou nu își găsește reprezentare în metoda conceptuală, deoarece conceptele sunt separate de experiențele date și cel care le întrebuințează pentru a prezice noul nu poate să o facă decât în termeni vechi și deja existenți. Nici un nou pe care viitorul îl conține (și singularitatea și individualitatea fiecărui moment îl face nou) nu este supus analizei conceptuale. Ca să spunem așa, conceptele sunt produse post-mortem, utile unei înțelegeri retrospective; și, când le întrebuințăm pentru a defini universul în perspectivă, trebuie să ne dăm seama că ne oferă

---

[1] Bineînțeles că aici este vorba despre cel mai mare întreg pe care îl ia filosofia în considerare; și anume, universul și părțile sale, căci există o mulțime de întreguri minore (organisme animale și sociale, de exemplu) în cazul cărora atât existența, cât și înțelegerea părților sunt justificate.

doar un contur abstract sau o schiță aproximativă care trebuie întregită cu ajutorul percepțiilor.

Filosofia raționalistă a aspirat întotdeauna la întregirea lucrurilor, la formarea unui sistem închis, din care posibilitatea existenței unui nou fundamental a fost de la bun început exclusă. Pe de altă parte, din punctul de vedere al empiriștilor, realitatea nu poate fi limitată de o graniță conceptuală. Se revarsă, își depășește granițele, se modifică. Se transformă și de aceea nu poate fi cunoscută corespunzător, decât urmărindu-i particularitățile de la un moment la altul de-a lungul experienței. Așadar, filosofia empiristă nu-și revendică o viziune atotcuprinzătoare. Ea lărgește îngustimea experienței personale cu ajutorul conceptelor pe care le consideră utile, dar nu suverane; ea însă stă în expectativă în interiorul fluxului vieții, înregistrând fapte fără a emite legi, fără a pretinde că relația pe care un om o stabilește cu totalitatea lucrurilor, în calitatea sa de filosof, este diferită de cea pe care o fixează cu părțile lucrurilor, în calitatea sa de participant pasiv sau activ la cursul evenimentelor. Asemenea vieții, filosofia trebuie să aibă porțile deschise.

De-acum încolo vom urmări concepția empiristă. Cum realitatea se raportează la timp, fiind creată zi de zi, vom susține că, deși constituie o excelentă hartă de schițe care ne arată semnificațiile, conceptele nu pot niciodată înlătura percepția; vom arăta de asemenea că sistemele „eterne" pe care acestea le formează nu pot fi câtuși de puțin considerate domenii ale acelei cunoașteri care o aruncă în umbră pe cea sensibilă. Vom mai susține că ipoteza raționalistă nu este prea relevantă. Așadar, filosofia se dovedește încă o dată a fi fundamental identică cu știința, așa cum am căutat să demonstrăm în primul capitol[1] al acestei cărți.

---

[1] Putem formula punctul de vedere empirist, spunând că „alogicul" este pe picior de egalitate cu „logicul", în cadrul filosofiei. Dl. Belfort Bax, în cartea sa *The Roots of Reality* (1907), își formulează teza empiristă în acest fel. (vezi

Cu toate acestea conceptele și relațiile dintre ele nu sunt la fel de „reale" în „eternitatea" lor ca percepțiile în temporalitatea lor. Ce înțelegem prin „real"? Cred că cea mai bună definiție este cea oferită de regula pragmatică: „un lucru este real dacă ne obligă să-l luăm în considerare într-un fel sau altul."[1] Prin urmare, conceptele sunt la fel de reale ca și percepțiile, căci nu putem trăi fără a ține cont de ele. Dar ființarea „eternă" de care se bucură ele este inferioară ființării temporale, deoarece este prea statică și schematică, fiind lipsită de o mulțime de trăsături pe care realitatea temporală le posedă. Așadar, filosofia trebuie să admită existența mai multor domenii ale realității care se întrepătrund. Sistemele conceptuale ale matematicii, logicii, esteticii, eticii sunt asemenea domenii, fiecare dintre ele stabilind o anumită relație și fiecare distingându-se de realitate prin aceea că nici una nu se raportează la timp. Realitatea perceptivă include și implică toate aceste sisteme ideale și multe altele pe lângă ele.

Cum am spus deja, un concept are întotdeauna aceeași semnificație: *transformare* înseamnă întotdeauna *transformare*, *alb* înseamnă întotdeauna *alb*, *cerc* înseamnă întotdeauna *cerc*. Natura statică și „eternă" a sistemelor adevărului ideal are la bază această identitate; căci o relație, o dată ce există, trebuie să existe întotdeauna între doi termeni care nu se schimbă. Multora le vine greu să admită că, folosit în contexte diferite, un concept își păstrează sensul neschimbat. Acești gânditori presupun existența a două predicate atunci când asociem culoarea alb atât zăpezii, cât și hârtiei. După cum spune James Mill[2]: „Fiecare culoare este singulară, fiecare mărime este singulară, fiecare formă este singulară. Dar lucrurile nu pot avea

mai ales cap. III). Vezi, de asemenea, E. D. Fawcett: *The Individual and Reality*, îndeosebi partea II, cap. IV și V.

[1] Prof. A. E. Taylor formulează această definiție pragmatică în *Elements of Metaphysics*. Despre natura realității logice, vezi B. Russell, *Principles of Mathematics*.

[2] *Analysis of the Human Mind* (1869), I, 249.

toate o culoare singulară, toate o formă singulară, toate o mărime singulară; altfel spus, ele nu au nici aceeași culoare, nici aceeași formă, nici aceeași mărime. Atunci ce au ele în comun, ceva ce poate mintea să cuprindă? Cei care au susținut că ar exista ceva, nu l-au putut denumi. Ei au înlocuit lucrurile cu cuvinte misterioase și confuze, care, la o privire mai atentă, nu semnificau nimic." În viziunea acestui autor nominalist, *numele* este singurul lucru pe care două obiecte îl pot avea în comun. Negrul hainei este identic cu negrul pantofului, atâta timp cât spunem că atât pantoful cât și haina sunt negre (trecând cu vederea faptul că numele nu poate fi „același" de două ori). Dar care este semnificația conceptului „identic"? Aplicând, ca de obicei, regula pragmatică, ajungem la concluzia că spunem că două obiecte sunt identice: **a)** *dacă, comparându-le, nu găsim nimic care să le deosebească* sau **b)** *dacă îl putem înlocui pe unul cu celălalt în anumite operații, fără ca rezultatul să se modifice*. Dacă ar fi să purtăm o discuție constructivă despre identitate, ar trebui să ținem cont de aceste conținuturi pragmatice.

Așadar, zăpada și hârtia au aceeași culoare? O putem înlocui pe una cu cealaltă în operații? Se pot, desigur, substitui dacă avem în vedere reflecția luminii, scoaterea în evidență a unui lucru întunecat sau accepțiunile cuvântului „alb". Dar zăpada poate fi murdară, iar hârtia trandafirie sau gălbuie și noi continuăm să le numim „albe"; sau culoarea lor poate să difere în funcție de lumină și ele rămân totuși „albe", – așadar criteriul non-diferenței pare să ne dea de furcă. Această dificultate de ordin fizic (pe care toți zugravii o cunosc) de a potrivi două nuanțe atât de bine încât să nu se observe nici o diferență între ele, pare să fie lucrul pe care îl au nominaliștii în minte în momentul în care spun că semnificațiile ideale nu pot fi identice la două momente diferite. Trebuie așadar să acceptăm faptul că un concept precum „alb" nu-și poate păstra înțelesul intact?

Ar fi absurd să acceptăm acest lucru, deoarece știm că dincolo de transformările determinate de schimbarea luminii, de praf, de impuritatea pigmentului etc. există o componentă specifică care face

ca o culoare să se deosebească de celelalte și care ne dă certitudinea că termenul nostru își *va* păstra înțelesul intact. Imposibilitatea de a izola și de a surprinde această calitate fizică nu este relevantă, atâta timp cât putem să o izolăm și să o fixăm mental, hotărându-ne ca, de fiecare dată când rostim cuvântul „alb", acea calitate identică să ne furnizeze același înțeles, indiferent dacă a fost sau nu aplicată corespunzător. Înțelesurile pe care le dăm pot fi identice, ori de câte ori intenționăm acest lucru, indiferent dacă ceea ce semnifică este fizic posibil, sau nu. Jumătate din ideile de care ne folosim țin de lucruri care fie sunt imposibile, fie ridică probleme – zerouri, infinituri, a patra dimensiune, granițele perfecțiunii ideale, forțe, relații separate de termenii lor sau termeni definiți doar conceptual, prin relațiile pe care le stabilesc cu alți termeni la fel de fictivi. „Alb" denumește o calitate specifică al cărei standard este fixat mental și care poate apărea sub diferite aspecte fizice. *Acel* alb este întotdeauna același alb. Ce sens are să insistăm pe imposibilitatea lui de a fi același încă o dată, dacă noi deja l-am fixat ca fiind identic? Pentru noi, el funcționează perfect în măsura în care se identifică cu sine; așadar, aplicată conceptelor, doctrina nominalistă se dovedește a fi falsă, fiind valabilă doar în cazul fluxului perceptiv.

Aceasta este doctrina platoniciană, potrivit căreia conceptele sunt singulare, nu pot fi schimbate, iar realitățile fizice sunt constituite din concepte diferite la care acestea „iau parte". Este cunoscută în filosofie sub numele de „realism logic" și a fost mai mult preferată de mințile raționaliste decât de cele empiriste. Această carte, care tratează primordialitatea percepțiilor concrete și originea secundară a conceptelor, poate fi considerată excentrică în încercarea ei de a combina realismul logic cu un alt mod de gândire empirist[1].

---

[1] Alte comentarii în favoarea identității obiectelor conceptuale poți găsi în W. James, *Mind*, vol IV, 1879, p. 331-335; F. H. Bradely: *Ethical Studies* (1876), p. 151-154, și *Principles of Logic* (1883). Concepția nominalistă este prezentată de James Mill, ca mai sus, și de John Stuart Mill în *System of Logic*.

Prin aceasta înțeleg că ele sunt alcătuite din aceeași substanță și că fuzionează atunci când avem de-a face cu ele. Cum ar putea fi altfel, dacă conceptele sunt asemenea unor vapori proveniți din percepții, care mai apoi condensează din nou, ori de câte ori sunt solicitate în practică? Despre lucrurile pe care le ține în mână și le citește, nimeni nu poate spune care este aportul simțului vizual și al celui tactil și care este aportul intelectului la formarea „cărții" în sine. Latura universală și cea particulară a experienței se contopesc pur și simplu, fiind ambele indispensabile. Conceptualizarea nu este asemenea unui cârlig pictat pe care nu se poate agăța un lanț adevărat; căci noi agățăm concepte peste percepții și percepții peste concepte, schimbându-le la infinit; și relația dintre cele două se aseamănă cu ceea ce găsim în interiorul acelor „ciclorame", în care fundalul pictat vine în continuarea prim-planului real atât de amăgitor, încât cu greu îți dai seama unde se îmbină. În lumea în care trăim, ne este imposibil să distingem contribuțiile intelectului de cele ale simțului. Ele sunt învăluite și răsucite împreună, așa cum un foc de armă este învăluit și răsucit de ecou și de zgomotul reverberant. Tot așa, reverberațiile intelectuale lărgesc și prelungesc experiența perceptivă pe care o învăluie, asociind-o cu laturi mai îndepărtate ale existenței. În schimb, ideile acestora funcționează ca niște rezonatori care selectează anumite tonuri din sunetele complexe. Ele ne ajută să descompunem percepția, să abstractizăm și să izolăm elementele componente.

Așadar, cele două funcții mentale își fac jocul reciproc. Percepția stimulează gândirea, iar la rândul său, aceasta îmbogățește percepția. Cu cât vedem mai mult, cu atât gândim mai mult; cu cât gândim mai mult, cu atât vedem mai multe în realitatea imediată, cu atât vedem mai detaliat și cu atât mai semnificant devine caracterul articulat al percepției noastre[1]. Mai târziu, când vom ajunge să studiem

---

[1] Vezi C. F. Schiller: *Thought and Immediacy*, în *Journal of Philosophy* etc., III, 234. Interpretarea merge atât de departe, încât putem chiar acționa, ca și cum experiența ar fi constituită din diferite feluri de material conceptual pe care îl analizăm. Din rațiuni care vizează acțiunea și chiar discuția, asemenea material conceptual este studiat ca și cum ar fi un echivalent absolut al realității. Este inutil să repetăm ceea ce am spus deja, și anume că nici o cantitate din acest

activitatea cauzală, vom vedea câtă importanță practică are această lărgire a cunoașterii determinată de învăluirea percepțiilor în idei. Combinarea acestora determină efecte diferite de cele produse doar de nucleul perceptiv. Dar intrăm deja într-un subiect ceva mai dificil și, la stadiul actual al argumentării, cred că această scurtă trecere în revistă este suficientă.

Cititorii care până acum s-au lămurit că sistemele conceptuale sunt secundare și s-au convins de imperfecțiunea și instrumentalitatea ființei, vor fi acum capabili să se întoarcă și să cuprindă fluxul experienței imediate cu sentimentul că oricât de puțin i se oferă la un moment dat, ceea ce i se oferă este absolut real. Exclusiv preocupată de imobilitate și universalitate, gândirea raționalistă a discreditat pulsul efemer al vieții. Empiriștii au adus un mare serviciu, prin excluderea veto-ului raționalist și prin justificarea concisă a instinctului vis-à-vis de experiența imediată. „Altă lume?", spune Emerson, „nu există o altă lume" – în afara acesteia – și anume a celei în care sunt gravate biografiile noastre.

„Natur hat weder Kern noch Schale
Alles ist sie mit einem male
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist."[1]

Credința în autenticitatea fiecărui moment în parte, în care simțim îmbrățișarea vieții acestei lumi (căci noi lucrăm aici sau se lucrează asupra noastră), este un Eden din care raționaliștii încearcă zadarnic să ne alunge, acum când am adus critici concepției lor.

Dar ei mai fac o ultimă încercare și ne învinuiesc de autoironie.

„Credința voastră în momentele individuale", insistă ei, „atâta timp cât se bazează pe argumentul concis (și nu este o simplă omisiune pe care să o pui la îndoială) își are rădăcina în abstracțiune și

material nu poate substitui pe deplin realitatea și că, din punctul de vedere al genezei, el este o formațiune secundară.

[1] „Natura-i totul dintr-o dată / Ea nu-i nici sâmbure, nici coajă / Dar tu stăpân să-ți fii de-ndată / De ești sâmbure ori coajă" – în germană în original. Autorul nu specifică sursa. (n. tr.)

concepere. Doar cu ajutorul conceptelor ați fixat percepțiile în realitate. Prin urmare, conceptele sunt lucrurile vitale și percepțiile depind de ele, datorită naturii „realității" cu care le-a înzestrat gândirea. Vă contraziceți singuri: conceptele se dovedesc a fi instrumentele fundamentale și victorioase ale adevărului, căci trebuie să întrebuințați propria lor autoritate, chiar și atunci când căutați să instituiți autoritatea supremă a percepției."

Aparent, obiecția este validă; dar dispare în momentul în care ne amintim că, în ultimă instanță, un concept nu poate decât *să desemneze*, iar conceptul „realitate", pe care îl redăm percepției imediate, nu este o creație conceptuală nouă, ci doar o relație practică pe care o stabilește cu Voința, *experimentată perceptiv*[1], în care raționamentul a intervenit temporar, dar care, atunci când raționamentul a fost anihilat de un raționament ulterior, și-a reluat locul ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Una din funcțiile practice fundamentale ale conceptelor este aceea că pot neutraliza alte concepte. Acesta este și răspunsul pe care îl aducem acuzației că a folosi concepte pentru a submina creditul conceperii în general este o contradicție în sine. Cea mai bună modalitate de a demonstra că un cuțit taie este de a încerca să tai cu el. Raționalismul însuși a subminat fatal conceptualizarea, descoperind că, de la un moment dat, nu face altceva decât să acumuleze contradicții dialectice.[2]

---

[1] Vezi W. James: *Principles of Psychology*, cap. XXI, *The Perception of Reality*.

[2] Referitor la această obiecție, vezi W. James: *A Pluralistic Universe*.

Capitolul VII

Unul și multiplul

Considerăm că, spre deosebire de cantitate, natura realității este dată în exclusivitate de fluxul perceptiv. Dar, deși fluxul este continuu între părțile apropiate, porțiunile non adiacente sunt separate de spații care intervin și, în multe cazuri, o astfel de separare determină o izolare benefică. De exemplu, ultima secțiune poate să nu conțină nici un element care să aparțină unei secțiuni anterioare, poate fi diferită de aceasta, poate să o piardă din vedere, poate să fie despărțită de ea prin bariere fizice, sau câte și mai câte. Așadar, când apelăm la intelect pentru a hăcui fluxul și a-i individualiza membrii, trebuie (provizoriu și practic, în orice caz) să analizăm un număr mare de componente, ca și cum acestea nu s-ar corela deloc, sau doar la distanță. Le tratăm pe porțiuni sau chiar individual, considerând fluxul suma sau mulțimea lor. Aceasta încurajează concepția empiristă, conform căreia părțile sunt diferite, iar întregul este rezultanta.

Raționalismul se opune acestei doctrine, susținând că întregul este fundamental, că părțile derivă din el și sunt legate unele de altele, că distanțările pe care le acceptăm fără a le critica sunt imaginare și că întregul univers, în loc să fie o sumă, este singura unitate autentică existentă, dovedindu-se (după cum spunea d'Alembert) *„un seul fait et une grande vérité"*[1].

---

[1] „un fapt unic și un mare adevăr" – în franceză în original (n. tr.).

De data aceasta, alternativele sunt cunoscute sub numele de pluralism și monism. Deși a fost pusă serios în discuție abia în ziua de astăzi, aceasta este cea mai elocventă dilemă din filosofie. Realitatea există distributiv? Sau unitar? – sub incidența *fiecărui*, a *oricărui*, a *vreunui* sau sub incidența *tot*-ului sau a *întreg*-ului? Un conținut identic este compatibil cu ambele forme obținute, termenii latini *omnes* sau *cuncti* ori cei germani *alle* sau *sämmtliche* descriind foarte bine aceste alternative. Pluralismul susține o formă de existență distributivă, în timp ce monismul una unitară.

Remarcați că nu este nevoie ca pluralismul să susțină de la bun început existența unei anumite cantități de discontinuități între lucrurile numeroase pe care le presupune. Își asumă doar rolul negativ de a contrazice teza monistă, conform căreia nu există *nici o* discontinuitate. Pentru a distruge doctrina monistă, ar fi suficient să dovedim, fără drept de apel, faptul ireductibil că, în *orice* împrejurare, *orice* lucru provine din *orice* alt lucru.

Sperăm ca extrema neclaritate a termenilor pe care îi folosim să înceapă a-l mâhni pe cititor. A spune că nu există „nici o discontinuitate" dovedește de departe o mare naivitate, căci găsim în tot locul o mulțime de discontinuități concrete. Buzunarul meu nu are nici o legătură cu contul bancar al d-lui Morgan, iar mintea regelui Edward al VII-lea nu are nici o legătură cu această carte. Monismul susține că asemenea discontinuități aparente sunt rezolvate prin legături mai profunde și absolute în care el crede și că, în anumite privințe, aceste legături trebuie să fie mai reale decât discontinuitățile concrete de la suprafață.

Din perspectiva faptului istoric, în majoritate, monismul s-a dovedit confuz și mistic în legătură cu principiul ultim al unității. Este mai frumos să fii Unul decât multiplu, așadar, principiul lucrurilor trebuie să fie Unul, chiar dacă acest Unu nu a fost niciodată explicat cu exactitate. Plotin îl denumește pur și simplu Unul. „Unul cuprinde toate lucrurile și, cu toate acestea nici unul dintre ele ... Toate derivă

din Unul, pe simplul motiv că nimic nu este cuprins în el. Ba mai mult, pentru ca toate să fie existențe reale, Unul nu poate fi existență, ci părintele tuturor acestora. Iar generarea existenței se face ca întâia oară. Fiind perfect prin aceea că nu caută, nu posedă și nu are nevoie de nimic, Unul se revarsă, ca să spunem așa, și ceea ce se revarsă dă naștere unei alte ipostaze ... Cum ar putea binele absolut și primordial să se închidă în sine, ca și cum ar fi invidios sau neputincios? ... Așadar, este absolut necesar ca el să producă ceva."[1]

Este asemenea doctrinei hinduse a lui Brahman sau a lui Atman. În Bhagavat-gita, vorbindu-i Unicului, Krishna spune: „Sunt jertfa. Sunt ritul de sacrificiu. Sunt libația întru strămoși. Sunt leacul. Sunt incantația. Sunt și fumul de tămâie de la sacrificiu. Sunt focul. Sunt tămâia. Sunt tatăl, sunt mama, sunt sprijinul, sunt părintele universului – sunt doctrina mistică, purificarea, sunt silaba „Om" ... sunt cărarea și reazămul, sunt stăpânul, martorul, locașul, refugiul, sunt prietenul și originea, nimicirea, locul, sunt vasul și inepuizabila sămânță. Dau lumii căldură. Aduc și iau îndărăt ploaia. Sunt ambrozia și sunt moartea, sunt ființă și neființă ... Sunt același pentru toți. Nu cunosc prieten, nici dușman ... Încredințează-mi inima, venerându-mă, sacrificându-mi-te, plecându-mi-te."[2]

Îl numesc monism mistic, nu numai pentru că se revelează în formule care sfidează înțelegerea[3], dar și pentru că se face demn de

---

[1] Vezi pasajele corespunzătoare din C. M. Bakewell, *Source – Book in Ancient Philosophy*.

[2] Traducere din engleză (versiunea engleză îi aparține lui J. C. Thomson), cap. IV.

[3] Al-Ghazzali, filosoful și misticul mahomedan, oferă o versiune mai teistă ale aceleiași idei: „Allah este pe de o parte călăuza și pe de cealaltă conducătorul; el face ceea ce vrea și decide ceea ce dorește; nimeni nu se poate împotrivi hotărârii sale și nimeni nu poate respinge porunca sa. El a făcut Grădina, a zămislit un popor pentru ea și apoi i-a îndemnat la supunere. Și el a făcut Focul, a zămislit un popor pentru el și apoi i-a îndemnat la revoltă... Și apoi, coborându-se prin Profet, a spus: „Acestea sunt în Grădină și nu-mi pasă de

crezare apelând la stări de iluminare neaccesibile oamenilor simpli. Astfel, Porphyrios, scriind despre viaţa lui Plotin, ne spune că, în timp ce el a avut o singură dată o asemenea iluminare, la vârsta de 68 de ani, Plotin a cunoscut de patru ori fericirea de a se apropia conştient de zeul suprem, devenind una cu el, într-o stare reală şi inefabilă.

Obişnuita cale mistică de obţinere a viziunii Unicului prin formare ascetică este fundamental aceeaşi în toate sistemele religioase. Dar această trăsătură inefabilă a Unităţii nu ţine strict de filosofie, căci, în esenţa ei, filosofia lucrează cu cuvinte şi explicaţii, aşa încât vom trece peste aceasta.

Modalitatea filosofică uzuală de atingere a unităţii în profunzime este conceptualizarea substanţei. Folosită mai întâi de greci, această noţiune a fost elaborată cu multă atenţie de-a lungul Evului Mediu. Definită ca orice fiinţă care există *per se*, astfel încât nu are nevoie de nici un alt subiect căruia să-i fie inerent (*Ens ita per se existens, ut non indigeat alio tamquam subjecto, cui inhaereat, ad existendum*) „substanţa" a fost mai întâi deosebită de „accidente" (care au nevoie de un astfel de subiect de inerenţă – *cujus esse est inesse*). A fost mai apoi identificat cu „principiul individualităţii" în lucruri şi cu „esenţa" lor, divizându-se în tipuri diferite, de exemplu, în substanţe primare şi secundare, simple şi compuse, complete şi incomplete, specifice şi individuale, materiale şi spirituale. Astfel privită problema, Dumnezeu este substanţă, deoarece există atât *per se*, cât şi *a se*. Aşadar, pentru scolastici, noţiunea de substanţă este doar un unificator parţial şi, în

ele; şi acestea sunt în Foc şi nu-mi pasă de ele". Acesta este Allah, Prea Înaltul, Regele, Realitatea. El nu este întrebat despre ceea ce face; dar ei sunt." (traducere din engleză după versiunea engleză a lui D. B. Mac Donald, din *Hartford Seminary Record*, ianuarie, 1910). Vezi, de asemenea, W. James: *Tipurile experienţei religioase*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1998.

totalitatea sa, universul este format dintr-o pluralitate de substanțe de sine stătătoare[1].

Spinoza s-a rupt de doctrina scolastică. El și-a început *Etica* demonstrând că nu există decât o substanță și că aceasta nu poate fi decât infinitul sau Dumnezeul necesar[2]. Această erezie i-a adus lui Spinoza dezaprobarea generală, deși filosofii și poeții i-au acordat atenție încă de pe vremea aceea. Unitatea panteistă a lui Spinoza

---

[1] Consultă semnificația cuvântului „substanță" în indexul oricărui manual de scolastică, cum ar fi: J. Rickaby: *General Metaphysics*; A. Stöckl: *Lehrbuch d. Phil*; sau P. M. Liberatore: *Compendium Logice et Metaphysice*.

[2] Spinoza și-a expus pe scurt doctrina în partea I a *Apendicelui* în *Etica*: „Astfel am explicat natura lui Dumnezeu și însușirile sale, adică am arătat că Dumnezeu există în mod necesar și este unic, că există din singura necesitate a naturii sale și este cauza liberă a tuturor lucrurilor într-un mod determinat, că totul există în Dumnezeu și depinde de el, așa că fără el nimic nu poate să existe și să fie conceput. În fine, am arătat că totul este predeterminat de Dumnezeu, nu după libera voință sau bunul lui plac absolut, ci în virtutea naturii sale absolute sau a puterii sale infinite." (trad. prof. S. Katz, ed. Antet xx Press, Buc. 1993) – Spinoza merge mai departe, respingând noțiunea vulgară de cauză finală. Dumnezeu nu caută finalitatea – dacă ar căuta-o, ceva i-ar lipsi. El acționează din necesitatea logică a plenitudinii naturii sale. – Dar iată o altă frumoasă expunere monistă găsită într-o carte care merge pe aceeași linie filosofică cu cea a lui Spinoza: – ;,... Existența fiecărui obiect complex în manifestare nu ține de obiectul în sine, ci de existența universală care este unitatea absolută, conținând în sine tot ceea ce se manifestă. În consecință, toate ființele particulare sunt într-o continuă schimbare, venind și plecând, formându-se și dizolvându-se prin singura cauză universală a universului potențial, care este unitatea absolută a existenței universale, depinzând de singura lege generală, de singura relație matematică, care este ființa absolută și care rămâne mereu neschimbată. Așadar,... este universul ca întreg, în ființa sa potențială, din care se desprinde universul fizic; iar ființa sa este o deducție matematică obținută dintr-un univers matematic sau intelectual, creat de un intelect care se menține și există prin sine însuși. Numesc acest univers matematic și intelectual, Intelectualitate Absolută, Dumnezeul Universului" (Solomon J. Silberstein: *The Disclosures of the Universal Mysteries*, New York, 1906).

constituia o perspectivă mult prea atrăgătoare pentru a nu subjuga mințile. Abia după ce Locke, Berkeley și Hume s-au apucat să-și formuleze „critica", a început să câștige teren suspiciunea potrivit căreia noțiunea de substanță ar putea fi un cuvânt travestit în idee.[1]

Deși crede în substanță, Locke mărturisește că „ ...noi nu posedăm deloc o asemenea idee clară și, în consecință, prin cuvântul „substanță" noi desemnăm numai o presupunere nesigură despre ceva care nu știm ce este (adică ceva despre care nu avem nici o idee particulară, distinctă și pozitivă), ceva pe care îl luăm drept substratum-ul sau suportul acelor idei pe care le cunoaștem"[2]. El a criticat noțiunea de substanță personală după principiile identității care diferă de la un spirit la altul. *Prin experiență*, identitatea noastră personală, spune el, constă numai în faptul funcțional și perceptibil potrivit căruia stările noastre mentale ulterioare continuă și păstrează amintirea celor anterioare.[3]

Berkeley supune unei critici asemănătoare noțiunea de substanță materială. „Deci, dacă cercetez cele două părți sau aspecte care constituie sensul cuvintelor „substanță materială", sunt convins că, nici un sens distinct nu este legat de aceste cuvinte ... Presupune, ceea ce nimeni nu poate considera ca imposibil, că fără ajutorul corpurilor

[1] Nimeni nu crede că termeni precum „iarnă", „armată", „casă" denotă substanțe. Ele desemnează fapte colective, ale căror părți sunt unite prin mijloace care pot fi urmărite experimental. Chiar și atunci când nu definim suma consecințelor, ca în „otravă", „boală", „putere", nu avem în vedere o substanță, ci convenim ca termenul să desemneze un agent fenomenal gata să iasă la iveală. Nominaliștii tratează toate substanțele în conformitate cu această analogie și consideră „materie", „aur", „suflet" doar niște nume date mai multor proprietăți grupate, care sunt corelate nu atât de vreo substanță necunoscută care corespunde numelui, ci mai degrabă de o porțiune ascunsă a întregului fapt fenomenal.

[2] *Eseu asupra intelectului uman*, cartea I, cap IV, § 18, Editura Științifică, București, 1961, trad. Armand Roșu și Teodor Voiculescu. (n. tr.)

[3] Ibid. , cartea II, cap. XXVII, §§ 9-27.

exterioare, un intelect oarecare este afectat de același șir de senzații și de idei, care te afectează pe tine și că aceste idei sunt întipărite în aceeași ordine și în aceeași vivacitate în spiritul lui. Eu întreb dacă acest intelect n-ar avea același motiv să afirme existența corpurilor materiale care sunt reprezentate prin ideile sale și le produce pe ele în spiritul lui, un motiv pe care-l ai și tu ca să afirmi același lucru?"[1]. Pe scurt, substanțele materiale nu sunt *cunoscute* decât ca niște *complexe de senzații* și, prin urmare, singurul înțeles pe care îl putem da cuvântului „materie" este acela că desemnează astfel de senzații și grupările lor. Ele constituie singurul aspect verificabil al cuvântului.

Cititorul va observa că, pentru a aduce aceste critici, a fost folosită regula noastră pragmatică. Care este diferența pe care o determină în experiența practică faptul că fiecare deține un principiu substanțial personal? Diferența constă în aceea că ne aducem aproape trecutul și ni-l amintim, numindu-l „al meu". Dar care este diferența determinată de principiul substanțial existent în această carte? Aceea că anumite senzații optice și tactile formează un tot unitar. Așadar, faptul că anumite experiențe perceptive par să *alcătuiască un tot unitar* constituie întregul înțeles al cuvântului „substanță". Hume duce mai departe această critică, conferindu-i inteligibilitate maximă. „Noi nu deținem, spune el, o idee de substanță diferită de cea a unei mulțimi de calități particulare și nici nu deținem un înțeles diferit, atunci când vorbim sau ne gândim la ea. Ideea de substanță nu reprezintă altceva decât o mulțime de idei simple unite prin imaginația căreia i se atribuie un nume prin care noi suntem capabili să o reactualizăm."[2] Analizând substanța, Kant se apropie de Hume prin aceea că neagă existența oricărui conținut pozitiv al noțiunii. Diferența este că Kant susține că, alăturând rezultatele , mobile ale percepției numelui permanent, categoria substanței le unește *obligatoriu*, făcând astfel

[1] *Principiile cunoașterii omenești*, partea I, §§ 17, 20, Editura Agora, Iași, 1995, trad. S. Căteanu. (n. tr.)

[2] *Treatise on Human Nature*, partea I, § 6.

natura inteligibilă.[1] Ne este imposibil să fim de acord cu aceasta. Complexul de calități nu devine mai inteligibil atunci când numești substanța „categorie" decât atunci când o numești „simplu cuvânt".

Haideți așadar să întoarcem spatele acestor moduri inefabile și neinteligibile de explicare a unității lumii și să cercetăm dacă, în loc de principiu, „unitatea" nu ar putea fi pur și simplu un nume, precum „substanță", care să denumească faptul că între părțile fluxului perceptiv se găsesc anumite *conexiuni specifice și verificabile*. Iată-ne din nou trimiși la regula noastră pragmatică: presupunând că există o unitate în lucruri, cum ar putea fi ea cunoscută? Ce diferențe va determina ea în ceea ce ne privește?

Astfel, întrebarea ne întoarce la o sută optzeci de grade, lansându-ne într-o investigație cu mult mai promițătoare. Ne putem cu ușurință gândi la lucruri care nu au legătură unele cu altele. Putem presupune că, asemenea viselor persoanelor diferite, și ele se găsesc în timpuri și spații diferite. Ele sunt atât de deosebite și de incomensurabile, atât de pasive unul față de celălalt, încât nu interacționează și nu se amestecă niciodată. Chiar și acum ar putea exista universuri întregi atât de separate de al nostru, încât noi, cunoscându-l pe acesta, să nu avem mijloacele necesare pentru a observa că ele există. Oricum, ne dăm seama de diversitatea lor și prin aceasta ele formează ceea ce este cunoscut în logică sub numele de „univers discursiv". După cum ne arată exemplul, formarea unui univers discursiv nu presupune nici o legătură ulterioară. Găsesc de neînțeles importanța acordată de unii scriitori moniști faptului că orice haos poate deveni un univers prin simpla lui numire. Trebuie să găsim ceva mai bun în privința unității decât această susceptibilitate

[1] *Critica rațiunii pure*: *Analogia întâi*. „Principiul permanenței substanței". Pentru aprofundarea criticii aduse substanței – concept, vezi J. S. Mill: *A System of Logic*, cartea I, cap. III, §§ 6-9; B. P. Bowne: *Metaphysics*, partea I, cap. I. Bowne consideră cuvintele „ființă" și „substanță" sinonime și le utilizează ca atare.

de a o proiecta mental ca pe-un întreg și de a o numi folosind un substantiv colectiv.

Ce legături pot fi observate concret sau în realitate, între părțile mulțimii pe care o denumim abstract „lumea" noastră?

Există nenumărate tipuri de legături care se stabilesc între ele, obținute la o scară mai mare sau mai mică. Nu toate părțile lumii sunt unite *mecanic*, căci unele dintre ele se mișcă, iar altele nu. Oricum, fiind lucruri materiale, toate par a fi unite prin *gravitație*. Unele dintre ele se corelează *chimic*, în timp ce altele nu; același lucru este valabil pentru legăturile termice, optice, electrice și celelalte conexiuni *fizice*. Acestea sunt specificațiile înțelesului cuvântului *unitate*, atunci când îl aplicăm lumii noastre. Nu ar trebui să o numim *unul*, atâta timp cât părțile ei nu sunt corelate într-un anumit fel. Urmând aceeași logică, este clar că trebuie să o numim „multiplu", atâta timp cât părțile sale nu stabilesc toate același fel de legături, chimică sau electrică (de exemplu lumina și căldura). Cu ajutorul acestor tipuri de relații, unele părți ale lumii se unesc cu altele, astfel încât, dacă alegem corect atât linia de influență cât și elementele, putem să o străbatem de la pol la pol, fără întrerupere. Dar dacă le alegem greșit, ne izbim de piedicile și de neconcordanțele de la început și nu ne mai putem mișca de loc. Prin urmare, nu există unitate absolută și nici multiplicitate absolută din punct de vedere fizic, ci doar un amestec de trăsături bine determinate ale ambelor categorii. Mai mult decât atât, nici unitatea și nici multiplicitatea nu sunt atribute esențiale ci doar coordonate ale lumii naturale.

Există o mulțime de alte diferențe practice determinate de numirea unui lucru „Unul". Raportându-se la timp și spațiu, lumea noastră deține *o unitate temporală și spațială*. Dar timpul și spațiul corelează lucrurile, separându-le definitiv, astfel încât este greu de spus dacă dintr-o perspectivă spațio-temporală ar fi mai nimerit să denumim lumea „unul" sau „multiplu".

Același lucru este valabil și pentru *unitatea generică* provenită din mulțimea de lumi similare. Când două lucruri sunt asemănătoare, putem trage concluzii pornind de la unul din ele, care se vor dovedi valabile și pentru celălalt, astfel încât, atâta timp cât există, această uniune între lucruri este extrem de valoroasă din punct de vedere logic. Dar există o eterogenitate infinită în lucruri, indiferent de asemănările pe care le descoperim între ele; și, din acest punct de vedere generic, lumea nu ne apare în mod deosebit și esențial mai mult ca Unul decât ca Multiplu.

Am abordat unitatea noetică predicabilă a lumii ca urmare a capacității noastre de a semnifica întregul dintr-o dată. Foarte diferită de unirea printr-o desemnare abstractă ar fi cea noetică concretă prelucrată de un atotcunoscător al tipului perceptiv, care ar trebui să fie de la prima vedere familiarizat cu tot ceea ce există. Într-o astfel de atotcunoaștere absolută cred idealiștii. Kant, spun ei, a înlocuit de fapt noțiunea de *Substanță* prin noțiunea mai inteligibilă de *Subiect*. Acel „Sunt conștient de ea" care, după părerea unora, trebuie să însoțească orice experiență posibilă, desemnează în ultimă instanță un singur martor al tuturor lucrurilor, al lumii fără sfârșit, amin. Putem spune că manifestarea integrală a omniscienței sale este instantanee sau eternă, sau oricum altcumva, căci timpul este unul din obiectele ei, în timp ce ea nu este în timp.

Mai târziu, vom găsi destule motive pentru a considera monismul noetic o ipoteză neverificată. Acestuia i se opune pluralismul noetic pe care îl verificăm în fiecare moment, atunci când solicităm informații de la cei din jur. Așadar, orice lucru din lume poate fi cunoscut de cineva, dar nu în întregime de un singur cunoscător sau printr-un singur act cognitiv, – așa cum întreaga umanitate se constituie într-o rețea de cunoștințe, A cunoscându-l pe B, B cunoscându-l pe C, – Y cunoscându-l pe Z, și probabil Z cunoscându-l din nou pe A, fără ca vreunul dintre ei să-i cunoască pe toți ceilalți în același timp. Această cunoaștere „în lanț", care merge

din aproape în aproape, este complet diferită de cunoașterea „în bloc", presupusă a fi apanajul minților absolute. Astfel, se creează un tip coerent de univers, în care cel mai mare cunoscător care există poate să ignore multe din lucrurile cunoscute de alții.

Mai există și alte sisteme de înlănțuire în afara celui noeric. Noi înșine creăm constant noi relații cu lucrurile, organizând tabere de muncă, instituind rețele poștale, consulare, comerciale, feroviare, telegrafice, coloniale și altele care ne plasează deopotrivă atât pe noi, cât și pe lucruri în structuri reticulare. Unele dintre ele implică și alte sisteme, altele nu. Nu poți avea un sistem de telefonie fără aer și sârme de cupru, dar poți avea aer și sârme de cupru, fără a avea telefon. Nu poți iubi fără să cunoști, dar poți cunoaște fără să iubești. Mai mult decât atât, același lucru poate aparține mai multor sisteme, ca atunci când un om stabilește legături cu celelalte obiecte cu ajutorul căldurii, al gravitației, al dragostei și al cunoașterii.

Din punctul de vedere al acestor sisteme parțiale, lumea are coerență din aproape în aproape într-o mulțime de feluri, astfel încât, în momentul în care termini un lucru, poți oricând să începi un altul, fără să-ți abandonezi lumea. Gravitația este singurul fel de legătură între lucruri pe care îl recunoaștem a fi pozitiv și care ne amintește de uniunea monistă sau în bloc. Orice schimbare a „masei" determină alterarea instantanee a gravitației tuturor lucrurilor.

Unitatea teologică sau estetică sunt alte forme ale unității sistematice. Lumea este plină de scopuri și de explicații parțiale. Ipoteza moniștilor este că ele toate alcătuiesc capitolele scopului suprem și ale explicației generale. În același timp, ele pur și simplu *par* să treacă una pe lângă cealaltă – fără a se corela sau dacă o fac, ea dă naștere unor frustrări reciproce, astfel încât aparența lucrurilor este fără îndoială pluralistă din punctul de vedere al scopului.

Se crede în general că toate ființele particulare au aceeași origine și sursă, fie în Dumnezeu, fie în atomii deopotrivă la fel de vechi. Se consideră că nu există nimic nou în univers, lucrurile noi care apar

fiind fie prefigurate etern în absolut, fie rezultate ale aceleiași *primordia rerum*, atomi sau monade care intră în combinații noi. Dar oricum, problema ființei este atât de puțin cunoscută încât, indiferent dacă lucrurile au început să existe dintr-o dată, printr-un singur „bang", ca să spunem așa, sau dacă au apărut una câte una, fiecare la un moment diferit (astfel încât, lucruri noi se pot strecura în univers în orice moment), aceasta rămâne o problemă deschisă, cu toate că este fără îndoială economic intelectual să presupui că toate lucrurile au aceeași vechime și că nu mai apare nimic nou.

Unitatea în Univers este *cunoscută* prin intermediul acestor rezultate. Din punct de vedere pragmatic, ele *constituie* unitatea. O lume coerentă în oricare din aceste planuri nu ar fi haos, ci un univers de un anume grad; (Oricum, gradele pot fi diferite. De exemplu, părțile pot fi corelate spațial, dar nimic mai mult; sau, de asemenea, pot gravita; sau pot schimba căldură; sau pot să se cunoască sau să se iubească reciproc etc.).

Aceasta este valoarea netă a unității lumii, calculată empiric. Unitatea sa totală este suma unităților parțiale. Se constituie din ele și le urmează. În orice caz, o astfel de idee jignește grav spiritele raționaliste, care de obicei disprețuiesc măruntișurile practice. Asemenea spirite insistă ca acea unitate profundă, totală a lucrurilor în absolut, acel „unul în tot și tot în unul" să fie condiția esențială a corelărilor constatate empiric. Dar aceasta este probabil o materializare a obișnuitei venerări a abstracțiunilor, tot așa cum „vremea rea" ar fi cauza ploii de astăzi etc., sau fizionomia unui om ar explica trăsăturile sale, când de fapt prin „vreme rea" *înțelegi* că ploaia *este* vremea rea sau prin fizionomie înțelegi trăsăturile omului.

Pe scurt, lumea este „unul" în anumite privințe și „multiplu" în altele. Dar aceste privințe trebuie clar precizate pentru ca formulările precedente să fie mai mult decât simple abstracțiuni. Atâta timp cât militâm pentru această concepție obiectivă, problema Unului și a Multiplului pare să-și piardă din importanță. Atât cantitatea de

unitate, cât și cea de pluralitate sunt chestiuni pe care trebuie să le observăm și să le notăm, păstrându-le în formule care se vor dovedi complicate, în ciuda oricărui efort de a le simplifica.

Capitolul VIII

Unul şi multiplul

– valori şi carenţe –

Am putea lăsa la o parte subiectul capitolului precedent[1], dacă nu ne-ar interesa consecinţele care decurg din înfruntarea ipotezelor contradictorii şi care transformă alternativa *monism* sau *pluralism* în ceea ce noi am numit cea mai „elocventă" dintre toate dilemele metafizicii.

În primul rând, pentru mulţi oameni, calitatea de „unul" pare a conferi valoare, faimă inefabilă şi demnitate lumii, intrând în conflict cu conceperea ei ca pe un ireductibil „multiplu".

În al doilea rând, corelarea noetică integrală a tuturor lucrurilor între ele este considerată în unele privinţe indispensabilă raţionalităţii lumii. Numai aşa putem crede că lucrurile *aparţin* unele altora, în loc să fie relaţionate de simple conjuncţii cum ar fi „cu" sau „şi". Iar acest aranjament pluralistic nu poate fi considerat decât „iraţional"; şi el, bineînţeles, conferă parţial lumii alogicitate şi non-raţionalitate, dacă privim dintr-un punct de vedere pur intelectual.

Aşadar, monismul consideră unitatea elementul vital şi esenţial. Întregul cosmos trebuie să fie o unitate compactă, în interiorul căreia fiecare membru este determinat de întreg şi din care orice tendinţă de

[1] Pentru mai multe detalii despre capitolul precedent, vezi *Unul şi multiplul*, în W. James: *Pragmatism*

independență este eliminată. O dată cu Spinoza, adepților monismului le place să creadă că lucrurile își au inevitabil originea în esența divină, așa cum natura triunghiului este determinată de faptul că suma unghiurilor sale este egală cu suma a două unghiuri drepte. Întregul dă naștere părților componente și nu invers. Universul este compact, susține monismul; ori îl iei ca pe un întreg ireductibil, așa cum îți este oferit, ori nu ai deloc parte de el. Singura alternativă pe care o au la îndemână scriitorii moniști este să recunoască iraționalitatea lumii – și nici un filosof nu este dispus să facă asta. Forma sub care monismul este astăzi răspândit în cercurile filosofice se numește *idealism absolut*. Conform concepției lor, lumea nu există decât ca obiect al unei minți atotcunoscătoare. Analogia care sugerează ipoteza este aceea a domeniilor finite ale conștiinței, care vizualizează în fiecare moment întregul divizat în secțiuni corelate haotic, și în interiorul căruia atât conjuncțiile cât și disjuncțiile care apar se află acolo numai în măsura în care suntem și noi prezenți; astfel încât ele sunt fundamentate atât „noetic" cât și monist.

Am putea foarte bine să acceptăm caracterul sublim al acestui monism noetic și al impresiei vagi pe care o are despre legătura fundamentală existentă fără excepție între toate fenomenele[1]. El se dovedește capabil de a conferi stabilitate religioasă și pace, invocând autoritatea mistică de partea sa. Dar, pe de altă parte, ca multe alte concepte duse necondiționat la bun sfârșit, el introduce în filosofie câteva paradoxuri specifice, cum ar fi:

1. Nu justifică conștiința noastră finită. Dacă tot ceea ce există este cunoscut de Spiritul Absolut, cum poate exista ceva ce Spiritul nu cunoaște? Căci Spiritul cunoaște fiecare lucru printr-un singur act de cunoaștere, împreună cu toate celelalte lucruri. Mințile finite cunosc unele lucruri fără a le

[1] Cât despre trăsăturile sale esențiale, Spinoza a fost profetul, Fichte și Hegel au fost interpreții de mijloc, iar Josiah Royce este cel mai valoros reprezentant contemporan.

cunoaște pe celelalte și această ignoranță este sursa nemulțumirii lor. Așadar, noi nu suntem simple obiecte ale unui subiect atotcunoscător: noi suntem subiecte de sine stătătoare și cunoaștem diferit prin cunoașterea lui.

2. Generează problema răului. Pentru pluralism, singura problemă pe care o ridică răul este de ordin practic, și anume: Cum îl putem elimina? Pentru monism, paradoxul este de ordin teoretic: Cum poate exista Imperfecțiunea, atâta timp cât totul își are originea în Perfecțiune? Dacă lumea cunoscută de Spiritul Absolut ar fi perfectă, de ce ar trebui cunoscută și altfel, printr-un număr vast de ediții limitate inferioare? Ediția perfectă cu siguranță era suficientă. Atunci cum apare paguba, dispersia și ignoranța?

3. Contrazice faptul că realitatea este experimentată perceptiv. Transformarea pare a fi o componentă esențială a lumii noastre. Există o istorie. Există noutăți, lupte, înfrângeri, victorii. Dar lumea Absolutului este reprezentată ca imuabilă, eternă, sau „în afara timpului", fiind străină capacităților noastre de înțelegere sau evaluare. De regulă, monismul tratează lumea simțurilor ca pe un miraj sau ca pe o iluzie.

4. Este fatalistă. Posibilitatea, spre deosebire de necesitate pe de o parte, și de imposibilitate pe de altă parte, este o categorie esențială a gândirii umane. În concepția monistă, ea este pură iluzie; căci tot ceea ce există este necesar și orice altceva este imposibil, dacă lumea ar fi o unitate așa cum susțin moniștii.

Esența „libertății" presupune faptul că cel puțin unele lucruri sunt hotărâte aici și acum, că momentul trecător poate conține ceva nou, poate fi un punct de plecare original al evenimentelor, făcând mai mult decât să transmită un impuls din altă parte. Considerăm că, cel puțin în unele privințe, este posibil ca viitorul să nu se amestece cu trecutul, dar el poate într-adevăr să îi urmeze într-o formă *sau* alta, astfel încât, la un moment dat, o schimbare de situație poate fi într-adevăr echivocă, de exemplu, poate fi într-un fel sau în altul.

Monismul exclude în bloc această concepție a posibilului provenită din simțul realității cu care ne naștem. Se vede obligată să susțină că viitorul și trecutul se unesc; noul autentic nu poate exista niciunde, căci este potrivnic rațiunii noastre să presupui că universul

are o structură cumulativă, nepermițând nici o legătură între lucruri în afara celor sugerate de cuvintele „plus", „cu" sau „și".

Pe de altă parte, luând experiența perceptivă drept bună, pluralismul nu se confruntă cu astfel de probleme. El se ridică împotriva dezvoltării ideilor într-un vacuum alcătuit din abstracțiuni conceptuale. Admite că unele părți ale lumii noastre nu pot exista în afara întregurilor lor; dar, spune el, altele pot. Până la un punct, lumea *pare*, într-adevăr cumulativă: ea chiar poate fi așa. Nu suntem capabili să explicăm *cum* poate apărea noul autentic; dar dacă apare, putem experimenta faptul *că* a apărut. De fapt, noi experimentăm noutățile perceptive în tot acest timp. Experiența perceptivă se suprapune peste gândirea conceptuală: *care* transcende *de ce*-ul. Așadar, o viziune asupra lumii din punctul de vedere al simțului realității, viziune cu adevărat sensibilă, conform căreia datoria este îndeplinită, iar hotărârile sunt luate aici și acum, convine pluralismului. „Liberul arbitru" nu este nimic altceva decât un nou absolut, prin urmare pluralismul acceptă noțiunea de „liber arbitru".

Dar, considerând că universul nu este desăvârșit, porțile lui rămânând deschise unor posibilități ce nu pot fi prevăzute, pluralismul ne oferă o siguranță religioasă mai puțin convingătoare decât cea monistă, al cărei univers este absolut închis. Într-adevăr, convingerea religioasă a monismului nu este fundamentată rațional, nefiind altceva decât o credință care „vede Binele Suprem de jur-împrejurul ei". Cu toate acestea, monismul este dispus să se folosească de această credință optimistă: universul său cu siguranță va fi salvat, da, este deja salvat, necondiționat și de la bun început, în ciuda aparențelor fenomenale ale riscului[1].

Ideea unei lumi guvernate de un destin schimbător, așa cum pare să fie lumea fenomenală, este inadmisibilă minții raționale.

[1] O expunere elocventă a poziției pe care se situează monismul din punct de vedere religios o găsești în J. Royce: *The World and the Individual*, vol II, prelegerile 3, 9 și 10.

Pe de altă parte, pluralismul nu este nici optimist, nici pesimist, ci mai degrabă meliorist. În concepția sa, lumea poate fi salvată, cu condiția ca toate părțile sale să-și aducă întregul aport. Dar distrugerea părților sau chiar al întregului este una din posibilități.

Așadar, în cazul pluralismului, există un deficit concret de echilibru, care contrastează cu tihna spirituală a monismului. O concepție este mai morală, cealaltă mai religioasă; și, de obicei, așa judecă oamenii atunci când aleg o credință sau alta[1].

Până acum am încercat să arăt implicațiile pe care le au aceste doctrine rivale, însă fără a decide dogmatic care dintre ele se apropie mai mult de adevăr. Este evident că pluralismul are trei mari avantaje:

1. Este mai „științific" deoarece insistă că, atunci când este afirmată, unitatea semnifică forme conjunctive care pot fi stabilite categoric. Ele se găsesc exact la același nivel cu disjuncțiile stabilite între lucruri. Ambele sunt aspecte coordonatoare ale realității. Pentru a susține vitalitatea și primordialitatea conjuncțiilor în detrimentul disjuncțiilor, monismul trebuie să renunțe la experiența verificabilă și să proclame o unitate indescriptibilă.

2. Deține într-o mai mare măsură expresivitatea sensibilă și morală a vieții.

3. Nu este silit să susțină o anumită cantitate de pluralitate, căci triumfă asupra monismului, în cazul în care cea mai mică lipsă de legătură își dovedește incontestabil existența. „Nu e întotdeauna chiar așa" este singura replică dată monismului; în timp ce monismul este silit să demonstreze că ceea ce susține pluralismul nu poate fi niciodată adevărat – o sarcină infinit mai greu de îndeplinit.

În schimb, avantajele monismului constau în afinitatea sa naturală cu un anume fel de credință religioasă și în valoarea

---

[1] Referitor la această deosebire religioasă, vezi ultima prelegere din W. James, *Pragmatism*.

emoțională specială a concepției potrivit căreia lumea este un fapt unitar.

Până acum, utilizarea regulii noastre pragmatice ne-a condus la înțelegerea acestei dileme. La momentul actual, cititorul poate intui de unul singur diferențele esențiale și concrete pe care aceasta le comportă. Cuvântul „absență" pare să o exprime. Principiul monist implică faptul că nimic din ceea ce există nu poate fi nici într-un caz absent din altceva care există. Pe de altă parte, principiul pluralist este de-a dreptul compatibil cu absența anumitor lucruri din unele operații în care se găsesc alte lucruri angajate individual sau colectiv. *Care* sunt lucrurile absente din alte lucruri și *când*, – acestea sunt desigur întrebări la care filosofia pluralistă poate răspunde doar printr-un studiu amănunțit. De exemplu, la nivel perceptiv, trecutul, prezentul și viitorul sunt absente unul față de celălalt, în timp ce, în sfera imaginației, pot fi prezente sau absente, după caz. Dacă conținutul temporal al lumii nu este un bloc monist de ființă, dacă cel puțin o parte a viitorului nu este una virtual cu trecutul sau dacă nu este implicit conținută de acesta, atunci ea este atât concret, cât și fenomenal absentă și poate fi considerată un nou absolut în istoria lumii de până acum.

Diferența pragmatică între monism și pluralism pare să conveargă înspre disputa privind realitatea sau irealitatea noului care apare. Teza doctrinei liberului arbitru ne spune că noi înșine putem fi creatorii noului autentic. Faptul că noutăți autentice pot să apară înseamnă că, din punctul de vedere a ceea ce este deja dat, ceea ce vine poate fi tratat ca o chestiune de *întâmplare*. Suntem așadar conduși la a pune întrebarea: *În ce fel apare noua ființă? Datorită ființei anterioare sau este o chestiune de întâmplare, atâta timp cât ființa anterioară dispare?* – sau, cu alte cuvinte: *Este ea originală, în sensul restrictiv al cuvântului?*

În acest fel, ajungem din nou la ceea ce am spus la sfârșitul *Capitolului III*. Atunci am căzut de acord că ființa este un dat sau un

dar care trebuie cerșit de filosof; dar am lăsat deschisă următoarea problemă: filosoful trebuie să o cerșească toată deodată sau bucată cu bucată, treptat? Această din urmă opinie este mai compatibilă cu viziunea empiristă și vom începe să o susținem în capitolul care urmează.

Capitolul IX

Problema noului

Neputința pe care am atribuit-o tuturor filosofilor, și anume aceea de a explica ființa, este, dacă ne amintim, o neputință de ordin conceptual. Simțim extrem de acut lipsa de putere în momentul în care, gândind abstract ființa ca întreg, ea ne înfruntă preconceput. În cazul în care urmăm metoda empiristă și luăm în considerare mai degrabă părțile decât întregul, imaginându-ne perceptiv în interiorul lor, este posibil ca subiectul să ne înfrunte mai puțin provocator. Așadar, ajungem din nou la problema cu care am încheiat *Capitolul VII*. Cât despre cantitățile perceptive de ființă fenomenală care apar, trebuie să le considerăm predeterminate în toate aspectele lor, fiind produse necesare ale ființei deja existente sau, mai degrabă, trebuie să admitem posibilitatea că originalitatea se poate astfel infiltra în realitate?

Dacă ținem cont de experiența perceptivă concretă, există un singur răspuns la această întrebare: „Identicul nu revine decât pentru a aduce cu sine diferitul". Timpul generează mereu noi momente și fiecare dintre ele are un conținut care, în individualitatea sa, nu a existat niciodată înainte și nu va mai exista vreodată. Duplicatul nici unei fracțiuni concrete de experiență nu a fost vreodată elaborat. „Ce s-ar fi întâmplat, scrie Delboeuf, dacă tinerețea mea nu și-ar fi luat zborul ducând cu ea dragostea, amăgirea, poezia, lipsa de griji, lăsând în loc știința mereu sobră și de multe ori mohorâtă și ursuză, de care uneori aș vrea să uit și care îmi repetă ceas de ceas lecțiile ei sumbre, tăindu-mi aripile cu amenințările ei? Timpul acesta, mereu neobosit, care îngrămădește morți peste nașteri și nașteri peste morți, va zămisli

vreodată din nou un Aristotel sau un Arhimede, un Newton sau un Descartes? Se va mai putea vreodată acoperi pământul de acele ferigi uriașe, în mijlocul cărora aceiași monștri de dinainte de potop să se târască și să se bălăcească așa cum au făcut-o odinioară? ... Nu, ceea ce a fost odată nu va mai putea fi pe veci. Timpul înaintează cu un pas sigur și niciodată nu bate de două ori aceeași oră. Momentele care alcătuiesc existența lumii se deosebesc unele de altele – și, orice i-ai face, rămâne ceva care nu poate fi adus înapoi."[1]

Veșnica apariție a noului concret în ființă este atât de evidentă, încât intelectul rațional, mereu tentat să explice ceea ce este prin ceea ce a fost, tratează fluxul perceptiv ca pe o iluzie fenomenală rezultată dintr-o neîntreruptă recombinare în forme noi ale elementelor indivizibile, vechi de când lumea. Aceste elemente sunt considerate singurele reale; și, odată ce imaginea acestora pune stăpânire pe intelect, nimic cu adevărat nou nu mai poate exista sub soare. În concepția științei moleculare, istoria lumii semnifică doar „redistribuirea" atomilor indivizibili odată ce au fost generați, atomi care se separă și se unesc astfel încât ne apar nouă, spectatorilor, în configurații infinit variate, pe care le denumim procese și lucruri.[2]

---

[1] J. Delboeuf: *Revue Philosophique*, vol IX, p. 138 (1880). Despre varietatea infinită a realității, vezi de asemenea W. T. Marvin : *An Introduction to Systematic Philosophy*, New York, 1903, p. 22-30.

[2] Filosofia atomistă care s-a dovedit un instrument științific de explicare extrem de puternic, a fost formulată mai întâi de Democrit, care a murit în 370 î. Hr. Viața sa s-a suprapus peste cea a lui Aristotel, care și-a construit în mare o viziune biologică asupra lumii, și pentru care „formele" erau la fel de reale ca și elementele. Conflictul dintre cele două moduri de explicare durează până în ziua de astăzi, căci unii chimiști încă apără tradiția aristotelică căreia Descartes i-a pus demult capăt și neagă dreptul nostru de a spune că „apa" nu este o unitate simplă sau că atomii de oxigen și hidrogen rămân neschimbați. Vezi W. Ostwald: *Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (1895), p. 12: „În concepția atomistă, se presupune, de exemplu, că, atunci când în oxidul de fier toate proprietățile sensibile, atât ale fierului, cât și ale oxigenului au dispărut, fierul și oxigenul se află încă acolo, dar manifestă de data aceasta alte

În ceea ce privește evoluția naturii fizice, puțini dintre noi se simt tentați să accepte fără dovezi noul concret. Conceptele de *elemente eterne* și de *amestec* ne sunt de folos în atât de multe cazuri, încât acceptăm fără ezitare teoria conform căreia ființa primordială este inalterabilă atât în atributele ei, cât și în cantitate, iar legile prin care îi descriem particularitățile sunt uniforme în sensul strict matematic al cuvântului. Acestea sunt, credem noi, temelii conceptuale absolute, împrăștiate sub suprafața varietății perceptive. Punctul nostru de vedere se modifică atunci când ajungem la viața umană. Ne este greu să ne imaginăm că, „într-adevăr", propriile noastre experiențe subiective nu sunt altceva decât aranjamente moleculare, chiar și atunci când moleculele sunt concepute ca ființe de ordin psihic. Un lucru material poate fi într-adevăr diferit de felul în care noi îl simțim, dar ce rost are să susții că o senzație, care nu are altă trăsătură caracteristică decât să fie simțită, este diferită prin felul în care este simțită? Din punct de vedere psihologic, experiențele noastre se împotrivesc reducției conceptuale, iar câmpurile noastre de conștiință, luate așa cum sunt, rămân doar ceea ce par a fi, cu toate că fapte ale ordinii moleculare s-ar putea dovedi semnale ale aparenței. Biografia este forma concretă în care tot ceea ce este, este un dat imediat; fluxul perceptiv este materia autentică a fiecăreia dintre biografiile noastre, producând permanent o perfectă efervescență de nou. Bărbați și femei noi, cărți, accidente, întâmplări, invenții, planuri se ivesc pe neașteptate pretutindeni în lume. Este inutil să le descompui pe acestea în elemente vechi sau să spui că ele aparțin ordinelor

---

proprietăți. Ne-am obișnuit atât de mult cu această presupoziție, încât ne este greu să conștientizăm ciudățenia, ba, mai mult, absurditatea ei. În orice caz, atunci când ne gândim că tot ceea ce cunoaștem despre o anumită materie sunt proprietățile ei, ne dăm seama că o afirmație conform căreia natura este încă acolo fiind lipsită de orice asemenea proprietate, nu este departe de nonsens." Vezi *Principles of Inorganic Chemistry*, al aceluiași autor, vol I. De asemenea, P. Duhem: *La notion de Mixte*, în *Revue de Philosophie*, vol I, p. 452 (1091) – Concepția privind stabilitatea eternă a elementelor a dispărut în întregime cu mult înaintea noilor descoperiri în legătură cu materia radiantă.

străvechi, atâta timp cât nici una dintre ele nu a existat mai devreme în întreaga sa individualitate, și nici nu va mai exista vreodată. Din momentul în care uită de abstracțiunile lor teoretice, oamenii de știință sau filosofii trăiesc în propriile lor biografii ca oricine altcineva și cred cu aceeași naivitate că faptul chiar acum se generează și că ei, prin „munca originală" pe care o fac, ajută la construirea viitorului.

Am comparat deja, din acest punct de vedere, ordinea perceptivă sau reală cu cea conceptuală. Ordinea conceptuală nu cunoaște nici un alt mod de explicare, în afara deducției identicului din identic, astfel încât, dacă lumea ar fi raționalizată conceptual, noul nu ar apărea niciodată cu adevărat. Aceasta este una din trăsăturile pe care le-am enumerat în *Capitolul V*, în legătură cu decăderea generală a conceptualismului – conceptualismul poate *denumi* transformarea și evoluția, dar nu le poate transfera în proprii săi termeni și se vede astfel silit să contrazică esența vieții din noi, negând faptul că lumea reală progresează.

Tânărului studios i-ar putea părea „o distanță considerabilă" între problema posibilității noului și „problema infinitului", dar în istoria speculației, cele două probleme au fost strâns legate una de cealaltă. Noul pare să contravină continuității, continuitatea pare să implice o progresie „infinit" gradată; infinitul este corelat numărului; numărul faptului în general – căci faptele trebuie numărate. Astfel, s-a ajuns ca inexistența unui număr infinit să determine necesitatea caracterului finit al alcătuirii faptului; și împreună cu aceasta, la o geneză discontinuă sau, cu alte cuvinte, la apariția ei în ființe prin diferite adăugiri de nou, oricât de mici ar fi ele.

Astfel, infinitul se așează de-a curmezișul potecii noastre. În acest moment, ar fi mai bine să întrerupem discuția noastră privitoare la această chestiune mai vastă a noului în general și să înlăturăm mai întâi din cale problema minoră. Să ne ocupăm așadar de problema infinitului.

Capitolul X

Noul și infinitul

– din punctul de vedere al conceptului –

Problema constă în a stabili care presupunere este mai rațională: aceea a continuității sau a discontinuității adaosurilor la o anumită cantitate sau la un anumit fel de realitate deja existentă.

În teoria discontinuității, timpul, schimbarea etc. progresează în trepte sau în unități finite, determinând fie pătrunderea „bruscă" a anumitor unități în ființă, fie absența lor. Din această perspectivă, fiecare trăsătură a universului are o constituție numeric finită. Ca și în cazul atomilor, jumătățile sau sferturile de atomi nu constituie minimul de materie care poate exista și fiecare cantitate finită de materie conține un număr finit de atomi, astfel încât orice cantitate de timp, spațiu, transformare etc. pe care am considera-o ar fi alcătuită dintr-un număr finit de cantități minimale de timp, spațiu sau transformare.

O astfel de compoziție eterogenă este ceea ce se obține de fapt prin experiența perceptivă. Fie nu percepem nimic, fie percepem ceva deja existent într-o cantitate sensibilă. Acest lucru este cunoscut în psihologie sub numele de legea „pragului". În experiență, fie nu există nici un conținut și nici o transformare, fie există o cantitate perceptibilă de conținut și transformare. Cunoașterea realității se realizează literalmente prin secvențe perceptive. La nivelul intelectului sau al reflecției, acestea pot fi descompuse, dar ca dat imediat, ele apar fie ca un tot, fie nu apar deloc.

Cu toate acestea, dacă considerăm că timpul și spațiul sunt concepte și nu date perceptive, nu ne prea dăm seama cum ar putea

avea ele această constituție atomistă. Căci, dacă unitățile sau atomii nu au ei înșiși durată și mărime, este de neconceput faptul că, prin adăugarea unui număr de atomi, timpurile sau spațiile ar spori. Iar dacă, pe de altă parte, ele s-ar constitui ca durate și mărimi minuscule, ne este imposibil să le tratăm ca fiind minime reale. Fiecare secvență temporală trebuie să aibă două jumătăți, una anterioară celeilalte, fiecare unitate spațială trebuie să aibă două jumătăți, una dreaptă și una stângă, iar aceste jumătăți trebuie fiecare să aibă jumătățile lor și tot așa, *ad infinitum*.

Așadar, noțiunea de continuitate și de omogenitate a constituției lucrurilor este strâns legată de cea a divizibilității *ad infinitum*. Această divizibilitate infinită a unor lucruri, asociată cu expansibilitatea infinită a altora (spațiu, timp și număr) a generat una din cele mai persistente probleme dialectice din filosofie. Dați-mi voie să reiau, într-un mod cât mai simplu cu putință, *problema infinitului*.

Există o pseudo problemă, care a dat bătaie de cap multor filosofi englezi[1]: „Cum poate cunoaște finitul, infinitul?". Dar cineva ar putea la fel de bine să formuleze întrebarea astfel: „Cum poate cel gras să-l cunoască pe cel slab?". Când ajungem să discutăm despre cunoaștere, aceste probleme se dizolvă. Adevărata chestiune începe cu faimoasele argumente contra mișcării aduse de Zenon din Eleea. Școala lui Pitagora era de factură pluralistă. „Lucrurile sunt numere" a afirmat maestrul, aparent negând faptul că realitatea este alcătuită din puncte care pot fi numărate[2]. Argumentele lui Zenon nu urmăreau să arate că mișcarea nu se poate realiza concret, ci că ea nu poate fi într-adevăr concepută ca o ocupare de poziții succesive. Dacă unei săgeți în zbor îi corespunde în fiecare unitate de timp un punct determinat în spațiu, mișcarea nu este altceva decât o sumă de repaosuri, căci ea nu există în afara punctelor și, *în interiorul* punctelor,

1 În *Philosophy of the Infinite*, H. Calderwood insistă asupra dificultăților minore, cele majore fiind trecute cu vederea.

2 Aici urmez linia lui J. Burnet: *Early Greek Philosophers* (capitolul despre pitagoreici) și pe cea a lui Paul Tannery: *Le concept scientifique du continu* din *Revue Philosophique*, XX, p. 385.

ea nu se mişcă. Aşadar, cumul al unei diversităţi de puncte, mişcarea nu se poate într-adevăr realiza.

Chiar mai cunoscut decât paradoxul „săgeţii" este cel al lui „Ahile". Să presupunem că Ahile se ia la întrecere cu o broască ţestoasă şi că se mişcă de două ori mai repede decât adversarul său căruia îi lasă un avans de un ţol la pornire. În intervalul de timp în care el a străbătut această distanţă sau, cu alte cuvinte, în care a ajuns la punctul de plecare al broaştei ţestoase, aceasta se găseşte la jumătate de ţol în faţa sa. În timp ce Ahile parcurgea acea jumătate de ţol, broasca ţestoasă mai străbate un sfert de ţol şi aşa mai departe. Prin urmare, punctele succesive ocupate de alergători alcătuiesc simultan serii de distanţe convergente în punctul de plecare al lui Ahile. Măsurate în ţoli, aceste distanţe s-ar prezenta în felul următor:

$$1+\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\ldots+\frac{1}{n}+\ldots\frac{1}{\infty}$$

În acest moment, Zenon deduce că spaţiul trebuie să fie infinit divizibil. Dar dacă este aşa, atunci numărul de puncte care vor fi ocupate nu pot fi enumerate succesiv, căci seria începută anterior este interminabilă. În fiecare moment în care Ahile ajunge la ultimul punct la care s-a aflat broasca ţestoasă, el descoperă că aceasta deja a atins un alt punct, şi deşi intervalul dintre puncte ajunge cu repeziciune la o valoare infinitezimală, matematic este imposibil ca cei doi concurenţi să atingă simultan acelaşi punct. Dacă Ahile ar putea depăşi broasca ţestoasă, aceasta s-ar întâmpla după parcurgerea unei distanţe de doi ţoli; şi dacă viteza lui ar fi de doi ţoli pe secundă, el ar depăşi-o după numai o secundă;[1] dar argumentul ne arată că el pur şi simplu nu poate să depăşească animalul. Pentru a face asta, el este silit să se epuizeze parcurgând unul câte unul, toate punctele unei serii pe care legea formării lor o determină să fie inepuizabilă.

---

[1] Aceasta arată cât de superficială este „expunerea" comună a „sofismului" lui Zenon care îi pretinde să încerce să demonstreze că pentru a depăşi broasca ţestoasă, Ahile are nevoie de un interval de timp care tinde la infinit.

Diferitele argumente ale lui Zenon au fost concepute pentru a pune bazele doctrinei „eleate" a ființei reale, doctrină de factură monistă. „Minima Sensibilia" din care sunt constituite spațiul, timpul, mișcarea și devenirea nu sunt *ființe* reale la nivelul percepției, căci ele se subdivid *ad infinitum*. Natura unei ființe reale constă în întreg și în continuitate. Percepția noastră, constituită dintr-un *multiplu* imposibil, este așadar falsă.

Între timp, înșiși matematicienii noștri au construit ceea ce ei consideră a fi continuumul exact, alcătuit din puncte sau numere. Când vom discuta această chestiune, vom avea ocazia să revenim la așa-zisul sofism al lui Ahile. Dar acum, lăsând la o parte perioada intermediară, să ne îndreptăm direct atenția înspre următorul mare atac istoric asupra problemei infinitului, și anume secțiunea despre „Antinomie" din *Critica Rațiunii Pure* a lui Kant. Concepțiile lui Kant au nevoie de câteva puncte ajutătoare, cum ar fi:

1. Faptul că existența reală sau obiectivă trebuie să fie determinată poate fi privit ca o axiomă în ontologie. Putem fi nelămuriți în legătură cu multitudinea stelelor pe care le vedem în Pleiade sau ne putem îndoi de credibilitatea unei anumite numărători făcute; dar a vedea și a crede țin de afecte subiective, iar noi suntem convinși că există un număr definit de stele. Suntem siguri că „cu certitudine și numărul firelor de păr din capul nostru este determinat", cu toate că nimeni nu le va număra vreodată[1]. În consecință, orice realitate existentă, luată în sine, trebuie să fie numărabilă și oricărui grup de astfel de realități trebuie să i se poată aplica un anumit număr determinat.

2. Kant definește infinitul ca pe „ceva ce nu poate fi niciodată măsurat în întregime printr-o adăugare succesivă de unități", cu alte cuvinte, ceva care sfidează numărătoarea finită.

3. Kant enunță o axiomă conform căreia, dacă ceva este „dat" ca realitate existentă, întreaga sumă de „condiții" necesare pentru a îl susține trebuie, de asemenea, ori să fie date, ori să fi fost date în prealabil. În consecință, dacă se dă un metru cub de spațiu, toate părțile sale trebuie să fie, de asemenea, date. Dacă o anumită dată în trecut este reală, atunci și datele anterioare acesteia trebuie să fie reale. Dacă se dă un efect, atunci întreaga serie de cauze trebuie să fie dată etc.

[1] Nu voi insista acum asupra modului în care s-a originat în experiența noastră acest straniu postulat temeinic.

Dar, în aceste cazuri, „condițiile" sfidează numărătoarea: părțile spațiului se micșorează *ad infinitum*, timpurile și cauzele alcătuiesc serii infinit regresive pentru a fi numărate și „întregul" nu poate fi format din nici o astfel de serie infinită. Orice serie de felul acesta are o valoare variabilă, întrucât numărul termenilor ei este nedefinit; în vreme ce, dacă „întreaga lor sumă" ar fi dată, condițiile luate în considerare ar trebui să existe (în conformitate cu principiul enunțat mai sus) într-o cantitate numeric fixă.[1]

Aceasta este forma în care Kant a expus paradoxul infinitului. Cititorul va remarca ambiguitatea expunerii. Când vorbește despre „totalitatea absolută a sintezei" condițiilor, cuvintele sugerează faptul că o serie întreagă de condiții trebuie să existe sau să fi existat. Iar când ni se spune că „întreaga lor sumă trebuie să fie dată", înțelegem prin aceasta că ele trebuie să fie date sub forma unei sume întregi, în timp ce interpretarea logică este că *nici una dintre ele nu trebuie să lipsească*, aceasta fiind o cerință total diferită, ce poate fi satisfăcută atât într-o serie finită, cât și într-una infinit progresivă. Aceleași

[1] Contradicția dintre infinitatea în *forma* condițiilor și determinarea numerică implicită în *faptul* lor a fost atribuită de Kant formei „antinomice" a experienței noastre. Soluția acestui paradox a fost găsită prin intermediul „idealismului" și aceasta este una dintre cele mai surprinzătoare idei din filosofia sa. Atâta timp cât condițiile nu pot exista sub forma unor cantități unitare, rezultă, spune el, că ele nu există independent sau *an sich*, ci doar ca fenomene sau *pentru noi*. Nedeterminarea cantității nu este incompatibilă cu întreaga experiență fenomenală. Fie că sunt condiționate sau că ele însele condiționează, fenomenele *reale* există pentru noi doar într-o cantitate finită pentru a putea fi percepute la un moment dat; și forma lor infinită semnifică doar faptul că putem continua să percepem, să concepem și să ne imaginăm din ce în ce mai multe despre ele, alcătuind un univers fără sfârșit. Aceasta nu înseamnă că ceea ce continuăm să ne reprezentăm în acest mod a existat deja acolo în sine, în afara proceselor noastre de reprezentare. Așadar, în concepția idealistă, experiența se divide în două părți: una finită, dată fenomenal, și una infinită, care condiționează și care nu este dată, putând fi numai ulterior experimentată. Kant face distincția între această a doua parte, considerând-o *aufgegeben* (sau dată nouă ca problemă) și prima pe care o consideră *gegeben* (sau deja existentă).

lucruri pot fi luate fie unitar, fie distributiv, putându-ne referi la ele deopotrivă în termeni cum ar fi „toate”, „fiecare” sau „vreun”. Putem recurge la oricare dintre aceștia referitor la ceea ce există în număr finit; „tot ceea ce există” va fi cuprins în ambele cazuri. Dar putem vorbi numai în termeni de distributivitate despre lucrurile care apar sub forma seriilor infinite, dacă vrem să nu omitem vreunul. Când spunem că „vreuna”, „fiecare” sau „oricare” dintre condițiile lui Kant trebuie îndeplinite, ne proiectăm deja pe un teren ireproșabil, cu toate că aceste condiții ar trebui să formeze o serie la fel de infinită ca aceea a tuturor numerelor, căreia îi mai putem oricând adăuga unul. Dar dacă spunem că „toate” trebuie îndeplinite și-l imaginăm pe acest „toate” ca semnificând o sumă compactă și rezultată, reprezentată de un număr, nu numai că facem o premisă care contravine complet logicii situației, dar creăm paradoxuri și lucruri imposibil de înțeles care de altminteri nu ar exista și care ne-ar putea obliga să le ignorăm, cum ar fi unele ipoteze la fel de violente ca și idealismul lui Kant.

În lucrările lui Charles Renouvier, cel mai important filosof pe care l-a dat Franța în a doua jumătate a secolului nouăsprezece, problema infinitului a jucat din nou un rol esențial. Pornind de la principiul determinării numerice (vezi p. 94) – *„le principe du nombre”*, cum îl numește el – și admițând că seria numerelor 1, 2, 3, 4, ... etc. nu duce la un număr „infinit” final, el a tras concluzia că realități cum ar fi ființele actuale, evenimentele trecute și cauzele, etapele de devenire și componentele materiei trebuie să existe neapărat într-o cantitate limitată. Aceasta l-a transformat într-un pluralist radical. Sau, mai bine, spune el, dacă admitem că ființa ni se oferă pe de-a-ntregul, că există începuturi absolute, numere absolute și finaluri determinate, indiferent cât de opace ne-ar putea părea din punct de vedere intelectual, atunci să încercăm să explicăm în mod rațional această arbitraritate a faptului cu ajutorul condițiilor explicative inserate care ar implica de fiecare dată contradicția în sine a lucrurilor, fiind achitate și determinate, cu toate că ele sunt infinite în alcătuirea lor formală.

Prin intermediul acestor principii, Renouvier ar putea crede în noul absolut, în începuturi nemijlocite, în daruri, în întâmplare, în libertate și în actele de credință. El dă câștig de cauză faptei în dauna explicației conceptuale; în cele din urmă, realitatea trebuie cerșită bucată cu bucată și nu dedusă la infinit dintr-o altă realitate. Această ipoteză empiristă, diferită de concepția raționalistă, va fi cea pe care o vom expune la sfârșitul ultimului nostru capitol.[1]

[1] Părerea mea este că Renouvier a făcut câteva greșeli și consider că întreaga sa manieră filosofică, precum și sistemul său sunt prea scolastice. El rămâne însă unul dintre cei mai mari filosofi și probabil nu aș fi înlăturat niciodată superstiția monistă în spiritul căreia am crescut, dacă în anii '70 nu aș fi fost decisiv influențat de strălucita pledoarie pe care a ținut-o în favoarea pluralismului. Pe scurt, ar fi fost posibil ca acest volum nici să nu existe. De aceea, dintr-o adâncă recunoștință, dedic acest manual memoriei marelui Renouvier. Opera lui cuprinde foarte multe lucrări. Lucrarea sa fundamentală se intitulează *Essais de Critique Générale*. Cea mai reprezentativă pentru concepțiile sale din ultima perioadă este *Le Personnalisme* (1903), în timp ce ultimul capitol din *Esquisse d'une Classification des Systèmes* (intitulat *Comment je suis arrivé à ces conclusions*) se constituie într-o schiță autobiografică, care cuprinde modurile de abordare a problemei infinitului. *Derniers entretiens*, dictat pe patul de moarte, la vârsta de 88 de ani, este un document impresionant, lăsat parcă de unul dintre oamenii coborâți din cărțile lui Plutarh.

Capitolul XI

Noul şi infinitul

– din punctul de vedere al percepţiei –

Modurile în care Kant şi Renouvier abordează infinitul constituie două exemple grăitoare ale felului în care filosofii au fost mereu obişnuiţi să deducă realitatea prin consideraţii conceptuale. Noul autentic este o astfel de realitate, la fel ca şi alcătuirea idealistă a experienţei; dar Kant şi Renouvier deduc aceste fapte din imposibilitatea pur logică de a determina un număr infinit de condiţii. Aceasta pare a fi o scurtătură pentru a ajunge la adevăr; dar dacă logica se impune, ar putea fi o scurtătură bună[1] şi această posibilitate ne sileşte să cercetăm situaţia cu atenţie sporită. Pornind la lucru, ne dăm seama imediat că în interiorul clasei lucrurilor infinit condiţionate trebuie să distingem două subclase şi anume:

1. Lucruri concepute ca *statice*, cum ar fi spaţiul, timpul care a trecut, fiinţele existente;

---

[1] Daţi-mi voie să vă spun că noi înşine am ajuns la concluzia că transformarea desăvârşită prin etape infinite ca număr este inadmisibilă. Aceasta nu este o deducere a faptului prin consideraţii conceptuale, ci doar o concluzie conform căreia o anumită ipoteză conceptuală asupra faptului transformării nu poate fi validă. Aşadar, uşa este deschisă altor ipoteze; şi cea pe care o vom adopta noi este chiar cea sugerată de experienţa perceptivă.

2. Lucruri concepute ca *progresive* cum ar fi mișcarea, transformarea, activitatea.

În ceea ce privește clasa lucrurilor statice se pare că nu există nici o obiecție întemeiată în a admite atât existența reală, cât și bogăția numerică care solicită infinitul pentru a fi descrisă. Dacă, de exemplu, luăm în considerare stelele și pretindem că numărul lor este infinit, nu avem nevoie decât să presupunem că fiecărui termen al seriei infinite 1, 2, 3, 4, ... *n* ... îi corespunde o stea. Numerele, tinzând la infinit nu vor depăși niciodată stelele care așteaptă să le fie repartizate câte un număr. Fiecare își va găsi propria stea care așteaptă de o eternitate să fie numărată; și aceasta se întâmplă *in infinitum*, fiecărei stea care a existat vreodată îi corespunde un anumit număr. Cum nu există un „tot" al numerelor, tot așa nu trebuie să existe un „tot" al stelelor. Este greu de înțeles motivul pentru care existența fiecărei stele ar trebui să determine ca întreaga clasă „stea" să fie un anumit număr și nu altul, sau să-i pretindă să corespundă unui număr final. Considerațiile mele cu privire la stele se aplică atât părților componente ale spațiului și ale materiei, cât și celor ale timpului trecut.[1]

[1] Timpul trecut poate prezenta anumite dificultăți cititorului nostru, așa cum a făcut-o și în cazul altor filosofi! Trecutul s-a încheiat în momentul prezent, s-a achitat și s-a transformat într-o „cantitate". Dar această cantitate poate fi măsurată în ambele direcții și se consideră că în ambele direcții ea trebuie să furnizeze același rezultat. Dacă, calculată în perspectivă, ea se încheie în momentul prezent, atunci, întorcându-ne la origine, se spune că ea trebuie să aibă un capăt asemănător și în trecut. Prin urmare, el trebuie să fi avut un început și cantitatea lui trebuie să fie determinată. Aici sofismul este brut și echivalează cu a spune că ceea ce are un punct final, trebuie să aibă și un punct inițial. „Punctul final" al numărătorii este „punctul inițial" al numărătorii inverse și acesta este singurul punct inițial pe care l-am luat logic în considerare. Punctul final al unei serii nu aduce nici un prejudiciu întrebării dacă acesta are sau nu vreun punct inițial; și aceasta se aplică la fel de bine

Atâta timp cât continuăm să luăm în considerare faptele etapă cu etapă și să le abordăm distributiv, în termeni de „oricare" sau „fiecare", existența lor într-o formă infinită nu creează nici o dificultate logică. Dar există o tendință psihologică de a trece de la un mod de abordare distributiv la unul colectiv și aceasta dă naștere unei ambiguități care mai apoi determină apariția dificultăților dialectice. „Dacă fiecare condiție în parte există", se spune, „atunci toate condițiile există deopotrivă, căci nu pot exista componente care să nu formeze un tot". Dar, luată ca atare, afirmația „toate condițiile există deopotrivă" nu înseamnă nimic altceva decât că „nici una nu lipsește". În mintea majorității oamenilor însă, ea îmbracă pe furiș forma unei noțiuni complet nerelevante, și anume aceea a unui tot unitar.

Mai există și alte asemenea confuzii. Ne-am putea întreba, împrumutând termenii lui Locke, „cum" se poate ca „o lege care descrie o progresie" să nu reușească să descrie „o mulțime finită". Existența de sine stătătoare ar trebui să fie uneori determinată de un șir de numere crescătoare, ar trebui să fie completă sau finită în determinarea ei numerică. Dar aceasta ne conduce din nou la noțiunea de tot unitar. Ceea ce este dat ca „static" în aceste cazuri nu este „o masă", ci *fiecare* stea, atom, dată din trecut sau orice altceva; și a le numi pe toate acestea „o masă" înseamnă a cerși adevărul de partea ta. Dar probabil că adevăratul motiv pentru care obiectăm împotriva infinitului static este același cu cel care l-a determinat pe Hegel să-l numească infinit „fals". Dar alergătura amețitoare după un spațiu și mai mare, după un trecut și mai lung, după și mai mulți subdivizori pare extrem de stupidă. Care este motivul și folosul unei astfel de alergături? Asta nu înseamnă că orice cantitate este prea mare pentru a exista, ci că unele cantități sunt prea ample pentru ca

perioadelor de timp, așa cum se aplică regresiei absolute determinate de numerele „negative".

imaginația noastră să fie dispusă să le aibă în vedere. Să ne întoarcem așadar, cu sentimentul ușurării, la una sau alta dintre formele celei mai finite ipoteze[1]!

Dacă ne îndreptăm acum atenția de la formele statice ale ființei la cele mobile, descoperim că avem de înfruntat dificultăți cu mult mai serioase. Dialectica lui Kant și a lui Zenon rămâne oriunde valabilă: înainte de a atinge un punct final, termenii care alcătuiesc o succesiune, nesfârșită prin definiție, trebuie neapărat să fi fost numărați *succesiv*. Aceasta are în vedere orice proces de transformare indiferent de amploarea sa, orice eveniment pe care îl concepem în continuă schimbare. Ceea ce este continuu trebuie să fie divizibil *ad infinitum*. Nu poți trece de la o diviziune la alta prin adaos (sau prin ceea ce Kant numește sinteza succesivă a unităților) pentru a atinge o limită mai îndepărtată. Poți într-adevăr să definești care ar trebui să fie limita, dar nu o poți atinge *prin intermediul acestui proces*. Faptul că Ahile ar trebui să ocupe *succesiv* „toate" punctele dintr-un singur inch continuu de spațiu este la fel de inadmisibil ca și cum ar fi trebuit să înșiruie toate numerele întregi 1, 2, 3, 4 etc. până la infinit și să ajungă la un capăt. Termenii nu sunt „numărabili" în această ordine; și ordinea este cea care dă naștere întregii dificultăți. „Regresia" infinită, cum ar fi perspectiva timpului trecut, nu ne oferă o astfel de contradicție, pentru că ea nu ni se prezintă în această ordine. „Punctul ei final" este punctul nostru de plecare; și fiecare pas succesiv pe care imaginația noastră trebuie să-l facă, *ad infinitum*, este gândit ca fiind

[1] Cititorul va remarca cât de mult insist în această discuție asupra punctului de vedere distributiv sau în etape. Acesta este identic cu cel pluralist, tot așa cum cel colectiv este echivalent concepției moniste. Cred că, pe măsură ce cartea înaintează, vom putea observa din ce în ce mai clar că existența graduală este independentă de completa colectivitate și că, în orice caz, unele fapte există doar distributiv sau în forma unui ansamblu de componente care (chiar dacă se găsesc într-un număr infinit) nu au nevoie nici să se experimenteze pe ele însele și nici să fie experimentate de altceva, ca în cazul componentelor unui întreg.

deja parcurs și nu ca trebuind să fie parcurs înainte ca punctul final să poată fi atins. Începând cu sfârșitul, nu avem nimic de așteptat. În cazul acesta, infinitatea este „static" variată. Preluând jocul de cuvinte al lui Kant, ea este *gegeben* și nu *aufgegeben*: și, dimpotrivă, în cazul celălalt, al procesului continuu care trebuie parcurs, este *aufgegeben*: este o sarcină – nu doar pentru imaginația noastră filosofică, ci și pentru orice agent real care ar încerca fizic să urmeze pas cu pas acest demers. Un asemenea agent este constrâns de logică să găsească întotdeauna ceva lăsat la o parte, ceva care încă mai trebuie achitat, ca o datorie care trebuie plătită pentru a stabili echilibrul, însă fără a ști în interesul cui.

„Infinitum in actu pertransiri nequit", spun scolasticii; și fiecare cuantum continuu care trebuie parcurs gradual este conceput ca fiind un astfel de infinit. Cel mai facil mod de a evita contradicția ar părea acela de a renunța la această concepție și de a nu mai considera că procesele de transformare sunt continue, ci că ele au loc în etape determinate non infinitezimale, ca și picăturile succesive care umplu un recipient cu apă atunci când toate cad dintr-o dată. Aceasta este poziția radical pluralistă, empiristă sau perceptivă pe care am descris-o aducându-l în discuție pe Renouvier. Vom sfârși prin a o adopta noi înșine în principiu, considerând că ea corespunde cel mai bine experienței perceptive.

În timpul acesta, suntem provocați de o anumită școală de critici care consideră că ceea ce în matematică se numește „noul infinit" a anulat vechile antinomii și care consideră foarte *neștiutoare* orice persoană pe care noțiunea de infinit întreg o mai deranjează încă. Cu toate că sunt un neștiutor în ale matematicii, trebuie, fără a ține seama de caracterul sec al subiectului, să adaug un cuvânt pentru a combate aceste critici, dintre care unele, repetate de novici, tind hotărâtor înspre mistificare.

„Noul infinit" și „numărul continuu" sunt rezultate ale încercării generale de desăvârșire a ceea ce a fost numit „aritmetizarea"

(ἀριθμός însemnând număr) întregii cantități. Până nu demult anumite *cuantumuri* (grade de intensitate sau alte volume de spațiu) au fost considerate date imediate ale sensibilității perceptive sau ale „intuiției"; dar matematicienii filosofi au reușit acum să obțină echivalentul lor conceptual în forma unor mulțimi de numere create prin interpolarea lor la nesfârșit. Putem înjumătăți orice linie din spațiu și mai apoi îi putem înjumătăți jumătățile, și tot așa mai departe. Dar între tăieturile făcute și numărate este încă destul loc pentru infinit de multe altele obținute prin utilizarea lui 3 ca divizor, sau a lui 5, sau 7 până când toate diviziunile „raționale" posibile ale liniei se vor fi făcut. Ni se arată între acestea că interpolarea tăieturilor „irațional" numărate este încă posibilă *ad infinitum* și că împreună cu ele linia se umple *complet*, continuitatea ei fiind acum în întregime transformată într-o înșiruire de tăieturi numărate, al căror număr este infinit. „Din celebra formulă: continuitatea înseamnă «unitate în multiplicitate», doar multiplicitatea subzistă, în timp ce unitatea dispare"[1] – așa cum se întâmplă într-adevăr în toate transformările conceptuale – și intuiția inițială în legătură cu proporția liniei ajunge să fie considerată, din punct de vedere matematic, de către Russell „o prejudecată necriticată" sau luată în râs de Cantor ca pe „un fel de dogmă religioasă"[2].

Atât despre numărul continuu. În ceea ce privește „noul infinit", nu este decât o nouă definiție dată infinitului. Comparând mulțimea numerelor infinit crescătoare 1, 2, 3, 4, ... *n* ... în întregul ei, cu oricare dintre componentele sale, cum ar fi numerele „pare", numerele „prime" sau „pătrate perfecte", ne găsim în fața unui paradox. Nici una dintre componentele menționate ale mulțimii de numere nu este egal cu întregul considerat colectiv; cu toate acestea, fiecare dintre ele este „analog" întregului, în sensul că poți stabili o relație unul la unul

[1] H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p. 30.
[2] B. Russell, *The Philosophy of Mathematics*, I, p. 260, 287.

între *fiecare* dintre elementele sale și *fiecare* element al întregului, astfel încât partea și întregul se dovedesc a fi numeric ceea ce logicienii numesc aceeași „clasă". Așadar, în ciuda faptului că numerele impare, numerele prime și pătratele perfecte sunt mult mai puține și mai rare decât numerele în general și alcătuiesc doar o parte a numerelor *überhaupt*, ele par a fi la fel de numeroase. Termenii acestor submulțimi pot fi numărați cu ajutorul numerelor naturale întregi luate succesiv. Există, de asemenea, întâiul număr prim, cel de-al doilea număr prim etc. *ad infinitum*, ba chiar mai ciudat, atâta timp cât *fiecare* număr întreg, impar sau par poate fi dublat, ar părea că numerele pare astfel obținute nu pot fi în natura lucrurilor mai puțin numeroase decât mulțimea numerelor pare și impare conținute în mulțimea numerelor întregi.

După cum se observă imediat, aceste consecințe paradoxale sunt rezultate din faptul că infinitatea mulțimii numerelor este de o diversitate „crescătoare". Ele au fost tratate mult timp ca o *reductio ad absurdum* a noțiunii conform căreia o asemenea serie variabilă atrage după sine infinitul în fapt sau poate fi pentru totdeauna transferat într-o formă stabilă sau unitară[1]. Dar matematicienii contemporani au luat taurul de coarne. În loc să trateze asemenea proprietăți paradoxale ale șirului crescător nedefinit ca pe *reductiones ad absurdum*, ei le-au transformat într-o definiție adecvată a claselor infinite a lucrurilor. Acum denumim infinită orice clasă ale cărei componente sunt similare numeric cu ea însăși. Dacă componentele sale sunt

[1] Faptul că, luați distributiv, sau doi câte doi, termenii unui șir infinit crescător trebuie să fie perechile termenilor unui alt șir (sau trebuie să fie „similari" lor) este compatibil cu marea inegalitate dintre cantitățile colective ale celor două șiruri. Nu este nevoie decât ca distanțele dintre termeni să fie mai lungi într-una din serii decât în cealaltă pentru a obține mulțimi numeric similare, dar de dimensiuni foarte diferite ale conținutului. Mai mult decât atât, în momentul în care una din serii nu mai este crescătoare, „similaritatea" dispare.

deosebite numeric, clasa este finită. Prin această definiție se face deosebirea între o clasă de obiecte finite și o clasă de obiecte infinite.

În continuare, anumite concepte, denumite „numere care depășesc toate numerele finite", sunt acum *create prin definiție*. S-a stabilit că acestea aparțin clasei infinite, dar, cu toate acestea, ele nu se formează prin adăugarea lor succesivă *ad infinitum*, ci mai degrabă sunt postulate direct ca apărând „*după toate numerele formate printr-un astfel de ados*"[1]. Cel mai mic dintre aceste posibile numere transfinite este denumit de Cantor „Omega". Acesta ar fi, de exemplu, numărul corespunzător punctului în care Ahile depășește broasca țestoasă – dacă o depășește – prin parcurgerea succesivă a tuturor punctelor intermediare. Sau ar fi numărul stelelor în cazul în care numărătoarea lor nu ar putea lua sfârșit. Sau, din nou, ar fi numărul milelor care trebuie parcurse până la punctul în care două paralele se întâlnesc – dacă se întâlnesc. Pe scurt, el este „limita" unei clase întregi de numere, care se înmulțește prin adăugiri succesive și, ca orice altă limită, se dovedește a fi o punte conceptuală care ne ajută să trecem de la o categorie de fapte la alta.

La primul fel de fapt la care ajungem cu ajutorul lui este numărul numărului continuu sau al punctului continuu despre care am vorbit mai sus, creat prin subdivizări repetate la infinit. Subdivizările se constituie într-un proces infinit crescător; dar limita numărului de subdiviziuni care pot fi făcute este numărul transfinit Omega, pe care tocmai l-am imaginat și l-am definit; așadar, este o progresie adusă la

---

1 Clasa tuturor numerelor „de dinaintea primului număr ce depășește toate numerele finite" este o concepție clar delimitată, cu condiția ca numerele să fie luate în considerare în termeni de *fiecare* sau de *oricare*, astfel încât mai apoi, oricare sau fiecare din ele vor fi prin definiție anterioare numărului transfinit – cu toate că ele nu formează un întreg, neexistând un număr final și cu toate că numărul transfinit nu are un predecesor determinat. Într-un cuvânt, transfinitul nu este o concepție ordinală sau cel puțin nu merge în continuarea ordinii numerelor întregi.

același numitor cu o mulțime invariabilă; așadar, este un număr variabil egalat practic (printr-un proces de trecere la limită) cu unul fix; astfel ne sustragem legii adaosului la infinit sau al diviziunii care constituia mai înainte singurul mod în care infinitul era construit, atingând în acest fel o constantă infinită la limită. Acest număr infinit poate acum substitui orice cuantum finit, oricât de mic ar putea fi acesta din punct de vedere perceptiv.

Când vorbesc despre „mistificarea" mea, chiar acum am parțial în vedere modul disprețuitor în care cei entuziasmați de „noul infinit" îi tratează pe cei care se agață încă de superstiția care spune că „întregul este mai mare decât partea". Căci, dacă considerăm că unui punct oarecare dintr-un țol imaginar îi corespunde un punct dintr-o jumătate de țol sau dintr-un sfert de țol, această „similaritate" numerică a unor *cuantumuri* diferite este tratată ca și cum ar însemna că jumătățile de țol, sferturile de țol și țolii sunt oricum matematic identici și că diferențele dintre ei pot fi negate științific. S-ar putea ca eu să-i fi înțeles greșit pe cei care încearcă să explice acum celebrul *sofism* al lui Zeno, dar mie mi se pare că ceea ce susțin ei este în fond echivalent cu aceasta.

Domnul Bertrand Russell (pe care nu-l acuz de mistificare, căci numai Dumnezeu știe cât de mult încearcă el să clarifice lucrurile!) analizează paradoxul lui Ahile ca și cum dificultatea ar sta doar în a observa faptul că distanțelor parcurse de cei doi alergători (măsurate după ce cursa ia sfârșit și luate în considerare ca fiind alcătuite numai din puncte care corespund punctelor unei axe a timpului) ar trebui să le corespundă aceeași unitate de timp, dacă nu cumva ele nu au aceeași lungime. Dar cele două distanțe au mărimi diferite, căci din cauza startului broaștei țestoase, distanța parcursă de aceasta este doar o parte din distanța parcursă de Ahile. Atunci, cum se face că, atâta timp cât punctele temporale trebuie să constituie metoda de măsurare, parcurgerea distanței mai lungi poate să nu necesite un timp mai îndelungat?

În concepția domnului Russell, rezolvarea, dacă eu îl înțeleg întru totul, nu constă decât în faptul că șirurile de puncte considerate sunt concepute ca fiind infinite în cazul ambelor distanțe și că, acolo unde se pune problema mulțimilor infinite, a spune că întregul este mai mare decât partea este fals. Fiecărui punct în parte parcurs de broască îi corespunde un punct parcurs de Ahile la momentul corespunzător; și corespondența perfectă, punct cu punct dintre unul din cele trei șiruri de puncte cu celelalte două le transformă în șiruri similare și identice din punct de vedere numeric. Prin urmare, nu există nici *o bucată rămasă* recurentă a startului broaștei țestoase pe care Ahile să nu o poată recupera și pe care să o poate reduce indefinit, dar totuși niciodată anula. Povestea se apropie de sfârșit. Punctul fixat la care ajunge Ahile, punctul final al broaștei țestoase și ultimul moment din cursă sunt termeni care coincid matematic. În felul acesta, care pare să constituie modul domnului Russell de a analiza problema, se presupune că paradoxul dispare[1].

În orice caz, mie mi se pare că afirmațiile domnului Russell ocolesc adevărata dificultate care ține exclusiv de varietatea „progresivă" a infinitului și nu de varietatea „statică", care constituie tot ce are el în vedere în momentul în care consideră că acea cursă a luat sfârșit și că singura problemă care rămâne este de a pune distanțele într-o ecuație numerică. Aproape că am putea spune că adevărata dificultate este de ordin fizic, căci ține de procesul de *alcătuire* a distanțelor. Mai mult decât atât, nu avem nevoie de două distanțe – distanța parcursă de unul dintre ei sau chiar intervalul de timp lipsă implică dificultatea care constă în atingerea unui scop în momentul în care un interval care trebuie să fie străbătut la început se

[1] Atât afirmațiile domnului Russell în legătură cu acest paradox, cât și rezolvarea dată sunt mult prea tehnice pentru a fi redate cuvânt cu cuvânt într-o carte de acest fel. Așa cum el consideră că este necesar să parafrazeze paradoxul, eu consider că este satisfăcător să-l parafrazez pe dumnealui, sperând din tot sufletul să nu fi făcut vreo nedreptate.

repetă permanent, stându-ți în cale. Evident că același cuantum poate fi produs în moduri diferite. Această pagină pe care eu o scriu acum cu greu, literă cu literă, va fi tipărită dintr-o dată. În credința ortodoxă, Dumnezeu a creat printr-un *ordin*, într-un singur moment, spațiul absolut care conține părți infinite. Perspectiva asupra timpului trecut este infinită și putem concepe că el a fost creat tot deodată, așa cum a propus Kant, în vederea privirii noastre retrospective. „*Omega*” a fost creat printr-un singur ordin, printr-o singură definiție în mintea profesorului Cantor. Dar nimeni care *parcurge* într-adevăr un continuum nu poate să o facă fără un proces continuu în sens matematic. Scurt sau lung, fiecare punct trebuie ocupat în ordinea succesivă în care se află; și dacă punctele sunt în mod necesar infinite, capătul lor nu poate fi atins căci „ceea ce rămâne” într-un astfel de proces este exact ceea ce nu poate fi „trecut cu vederea”. Pe scurt, „numărătoarea” este singura metodă posibilă de ocupare a seriilor de poziții presupuse de faimoasa cursă; și atunci când domnul Russell rezolvă enigma spunând că „definirea întregului și a părții lăsând la o parte numărătoarea este cheia întregului mister”[1], mie mi se pare că el

---

[1] In *The Philosophy of Mathematics*, I, p. 361 – domnul Russell creează un paradox Tristam Shandy ca replică la paradoxul lui Ahile. Atâta vreme cât lui Tristam Shandy (după Sterne) i-au trebuit doi ani pentru a descrie primele două zile din viața sa, concluzia logică care poate fi în orice caz trasă este că întreaga viață nu ar fi putut niciodată fi descrisă în întregime. Dar domnul Russell dovedește contrariul; căci, atâta timp cât zilele și anii nu au un termen ultim și ziua X este descrisă în anul X, fiecare zi stabilită va fi descrisă și nici o etapă a vieții nu va fi lăsată la o parte. Dar demonstrația domnului Russell nu poate fi aplicată lumii reale în absența ipotezei de ordin fizic, pe care acesta o propune spunând „în cazul în care Tristam Shandy este nemuritor și nu se satură de sarcina sa”. În toate cazurile reale de transformare continuă trebuie să se formuleze o ipoteză absurdă asemănătoare: agentul de transformare trebuie să fie nemuritor, în sensul că trebuie să supraviețuiască celui din urmă set nesfârșit de puncte temporale și „să nu se sature” de sarcina sa imposibilă.

nu face altceva decât să abandoneze problema, să se spele pe mâini în mod deliberat[1].

Concluzia acestei neplăcute polemici este că noul infinit nu trebuie să mai fie o piedică în calea opiniei empirice schițată provizoriu anterior. Oricât de puțin relevante ar fi față de faptele ale căror „condiții" sunt de factură „statică", criticele lui Leibnitz, ale lui Kant, Cauchy, Renouvier, Evellin și ale altora se aplică legitim în toate cazurile de progresie sau devenire continuă. Aici „condițiile" trebuie îndeplinite una după alta, în serie, și dacă seria pe care o formează este infinită, limita ei, în cazul în care singurul mod de a ajunge la ea este prin „sinteze succesive", pur și simplu nu poate fi atinsă. Așadar, în aceste cazuri trebuie ori să înghițim contradicția logică, ori trebuie să admitem că, în aceste cazuri succesive, limita este atinsă prin unități de acces finite și perceptive – prin etape, trepte (sau oricum altfel le-am numi) de transformare, survenind toate deodată atunci când survin sau neapărând deloc. Astfel pare să fie natura experienței concrete, care fie se transformă sensibil, fie nu se transformă deloc. Caracterul său infinit este introdus de concepția noastră mai recentă prin care repetăm la infinit actul de subdivizare a

[1] Dat fiind faptul că rătăcesc în universul matematicii și al logicii, simțindu-mă împins de o timiditate copleșitoare atunci când formulez o altă părere decât cea a minților superioare, ce pot face altceva decât să-mi urmez propria lumină obscură? Materialul referitor la noul infinit este atât de tehnic, încât îmi este imposibil să-l citez într-o astfel de lucrare nematematică. Studenții interesați ar trebui să consulte cuprinsul cărții lui B. Russell, *The Philosophy of Mathematics*, sau al cărților lui L. Couturat, *Infini Mathématique* sau *Principles des Mathématiques*. O expunere și mai riguroasă poate fi găsită în E. V. Huntington, *The Continuum as a Type of Order*, în *Annals of Mathematics*, vol VI și VII. Abordări mai bine cunoscute pot fi găsite în J. Royce, *The World and the Individual*, vol I, *Supplementary Essay*; Keyser: *Journal of Philosophy* etc. și Hibbert Journal, VII; S. Waterlow: *Aristotelian Soc. Proceedings*, 1910; Leighton: *Philosophical Review*, XIII; cel mai înverșunat atac pe care-l cunosc la adresa infinitului, căruia îi urmează sinteze succesive este declanșat de G. S. Fullerton în *System of Metaphysics*, cap. XI.

oricărei cantități pe care o luăm în considerare. Faptele nu rezistă tratamentului conceptual ulterior; dar noi nu trebuie să credem neapărat că modul nostru de tratare reproduce operația care a dus inițial la apariția lor.

Antinomia progresiei matematice continue nu este așadar decât una din multele căi prin care, din cauza transformării conceptuale a experienței perceptive, aceasta din urmă devine cât mai puțin comprehensibilă cu putință. Faptul că ființa ar trebui să se adauge imediat ființei prin cantități finite poate fi într-adevăr ceva de neînțeles pentru intelectul nostru; dar faptul că ființa ar trebui să se identifice cu parcurgerea unui lanț nesfârșit de unități (cum ar fi „punctele"), dintre care nici una nu conține nimic din ceea ce ființa (cum ar fi „spațiul") se așteaptă să producă, acesta este un lucru pe care intelectul nostru nu numai că-l găsește de neînțeles, ba mai mult, îl consideră absurd. Așadar, luată în considerare ca fiind o descriere a realității, substituirea intuiției de către „aritmetizare" pare a fi un parțial succes. Mai bine să acceptăm, după cum spune Renouvier, datele absconse ale percepției decât conceptele absurde în sine[1].

[1] Punctul continuu ilustrează pe deplin nemulțumirea mea cu privire la faptul că, aplicând metoda intelectualistă, fluxul devine static și abstract. Treptele sau etapele procesului considerat de perceptori ca date inițiale ale ființei, corespund logic „mărimilor infinitezimale" (celor mai mici *cuantumuri* de mișcare, transformare sau de orice altceva), de care se presupune că matematica zilelor noastre s-a debarasat. Drept care dl Russell, așa cum a făcut-o și Zenon, se simte obligat să trateze mișcarea ca pe un fapt ireal: „Weierstrass", spune el, „îndepărtând cu strictețe toate cantitățile infinitezimale, ne-a demonstrat în cele din urmă că trăim într-o lume care nu se transformă și că săgeata în fiecare moment al zborului ei se află în repaos" (op. cit. p. 347). „Trebuie să respingem în întregime noțiunea de stare de mișcare", spune el în altă parte; „mișcarea constă numai în ocuparea de poziții diferite la momente diferite... Nu există trecere de la o poziție la alta, nu există momente consecutive, sau poziții succesive, nu există un termen cum ar fi viteză, decât în sensul unui număr real ca limită a unui set de coeficienți" (p. 473). Prin urmare, așa-zisul „continuu" matematic se dovedește a fi un

Atât despre „problema infinitului", cât și despre interpretarea dată transformării continue prin noua definire a infinității. Credem că imaginea unei realități care se transformă în pași discontinui, determinați ca număr poate fi la fel de bine acceptată de intelectul nostru și tot atât de înnăscută imaginației noastre ca și înainte; deci, încheind aceste capitole reci și aride, să ne întoarcem la subiectul principal de discuție de acolo de unde l-am lăsat. Se transformă realitatea prin adaosul noului sau nu? De data aceasta contrastul dintre continuitate și discontinuitate ne înfruntă sub o altă formă. Definiția matematică a cantității continue ca fiind „cea dintre două elemente sau termeni din care provine un al treilea termen" se află în directă opoziție cu noțiunea perceptivă, mai empirică, care spune că un lucru este continuu dacă părțile sale se învecinează direct, fără a avea un intermediar între ele. De acum înainte nu ne mai rămâne decât să ne axăm pe explicația perceptivă, dar înainte de a ne lansa definitiv în această discuție, ar fi bine să îndepărtăm din calea noastră o altă problemă clasică a filosofiei. Este vorba despre „problema cauzalității".

---

discontinuu absolut din punct de vedere fizic sau experimental. Extremele se întâlnesc; și cu toate că atât Russell, cât și Zenon neagă mișcarea perceptivă, unul o înlocuiește cu unitatea pură iar celălalt cu multiplicitatea pură. Este posibil ca Russell să fi intenționat aplicarea negării transformării numai în universul matematic. Ar fi nedrept să-l acuzăm că face metafizică în paginile sale, cu toate că nu ne dă nici un avertisment în acest sens.

Capitolul XII

Noul şi cauzalitatea

– din punctul de vedere al conceptului –

Faptul că transformarea realităţii are loc în etape sensibil determinate, lasă nerezolvată următoarea problemă: lucrurile care apar sunt noi în esenţă sau nu? Să ne amintim situaţia la care am ajuns la sfârşitul *Capitolului III.* Atunci nu am putut deduce dacă este *uberhaupt* sau în amănunt. Pentru *intelectul* nostru, rămâne un cuantum cauzal sau înnăscut care trebuie descoperit sau cerşit. Trebuie să-l cerşim bucată cu bucată, aşa cum se şi adaugă sieşi? Sau trebuie să-l cerşim tot deodată, considerându-l fie etern, fie apărut într-un moment care co-implică tot restul de timp rămas? Este adevărat că „prima dimineaţă a creaţiei a scris ceea ce va citi ultimul apus al socotelii"? Punând aceste întrebări, monismul şi pluralismul se înfruntă din nou. Piedica clasică care a stat în calea pluralismului a fost dintotdeauna ceea ce este cunoscut sub numele de „principiul cauzalităţii". Prin acest principiu se subînţelege faptul că într-o oarecare măsură efectul există deja în cauză. Dacă este aşa, atunci efectul nu poate fi niciodată absolut autentic, prin urmare, pluralismul nu poate fi veritabil în esenţă.

În continuare, va trebui să revedem faptele cauzalităţii. Înainte de a le analiza din punctul de vedere al formei perceptive, să urmărim

interpretarea lor conceptuală. Prima investigare precisă a cauzelor a fost făcută de Aristotel[1].

„Cauza" oricărui lucru, spune el, ne este dată cu ajutorul a patru principii: cauza materială (bronzul este materialul din care se face o statuie), cauza formală (raportul de doi la unu dă o octavă), cauza eficientă (atunci când un tată zămislește un copil) și cauza finală (atunci când omul se antrenează pentru menținerea sănătății). Filosofia creștină a adoptat cele patru tipuri de cauză; dar ceea ce se înțelege de obicei prin cauza unui lucru este cauza sa „productivă" și, în cele ce urmează, vom urmări-o îndeaproape numai pe aceasta.

O cauză productivă este definită scolastic ca un „ceva care produce altceva printr-o activitate concretă care pornește chiar de la acel ceva". Această perspectivă trimite fără îndoială la simțul realității, iar scolastica este tocmai acest simț al realității clar formulat.

Trecând peste mulțimea de clase de cauze eficiente pe care le propune filosofia scolastică, voi enumera numai trei subprincipii importante care se presupune a fi desprinse din definiția dată mai sus. Așadar:

1. Nici un efect nu poate apărea fără o cauză. Acesta poate fi citit literal; dar dacă, lăsând la o parte cuvântul „efect", îl citim în sensul că nimic nu poate să apară fără cauză, ajungem la faimosul „principiu al cauzalității" care, împreună cu următoarele două principii, se presupune că vor consolida universul-bloc, scoțând astfel la iveală absurditatea ipotezei pluraliste;

2. Efectul se află întotdeauna în proporționalitate directă cu cauza și reciproca;

3. Orice este conținut în efect trebuie să fi fost conținut, într-un fel sau altul, formal, virtual sau în cel mai înalt grad, și în cauză (aici *formal* în sensul

[1] Punctele esențiale au fost atinse în cartea 2 sau cartea 5, cap. II din *Metafizica* sa sau în cap. III din *Fizica* sa.

unei asemănări între cauză și efect, ca de exemplu o mișcare care determină o altă mișcare; *virtual* în sensul cauzei care implică într-un anumit fel efectul, fără a exista vreo asemănare între ele, ca atunci când artistul face o statuie fără a fi el însuși frumos; *în cel mai înalt grad* în sensul că, deși diferită de efect, cauza îi este superioară în perfecțiune, ca atunci când omul învinge puterea leului printr-o mai mare viclenie).

Nemo dat quod non habet este adevăratul principiu de la care pleacă filosofia cauzală; iar acesta este practic redată în întregime printr-o singură propoziție: *causa equat effectum*[1].

Este evident că fiecare moment al universului trebuie să conțină toate cauzele efectelor conținute de următorul moment sau, mai concis, este evident că fiecare moment în totalitatea sa este cauza următorului moment[2]. Dar dacă maxima susține cu tărie că *quidquid est in effectu debet esse prius aliquo modo in causa*, rezultă că momentul următor nu poate conține nimic cu adevărat autentic și că noul care pare să se strecoare atât de insistent în viața noastră este o iluzie ce poate fi atribuită superficialității punctului de vedere perceptiv.

---

[1] Pentru o scurtă expunere a doctrinei scolastice a cauzalității vezi J. Rickaby, *General Metaphysics*, cartea a doua, cap. III. Am omis din text diferite maxime secundare, care au avut un rol important în filosofia cauzalității: „Cauza unei cauze este cauza efectelor acesteia", „Aceleași cauze produc același efect", „Cauzele acționează numai în prezență", „O cauză trebuie să preexiste acțiunii" etc.

[2] Aceasta derivă și din faptul că circumstanțele de condiționare sunt fundamental la fel de indispensabile ca și cauzele în producerea efectelor. „Filosofic vorbind, cauza este suma tuturor condițiilor pozitive și negative" spune J. S. Mill (*Logica*). Aceasta este echivalentă cu întreaga stare a universului în momentul anterior efectului. Dar, în acest caz, „efectul" nu este acel unic eveniment fragmentar pe care l-am avut în vedere în momentul în care i-am dat acest nume. Este acel fragment însoțit de toate circumstanțele concomitente – sau, cu alte cuvinte, este întreaga stare a universului la momentul secund.

Scolastica a respectat întotdeauna simțul realității și în cazul acesta a evitat să nege în întregime existența noului absolut, utilizând acest vag *aliquo modo*. Aceasta a permis existența unei diferențe *aliquo modo* între cauză și efect. Dar necesitățile conceptuale au preluat conducerea și au sfârșit, ca de obicei, prin a pune la zid atât percepția, cât și natura care ne conduce. Cauza și efectul sunt două concepte diferite numeric, dar cu toate acestea, în mod misterios, cel dintâi trebuie să-l „producă" pe acesta din urmă. Cum poate face asta, în mod normal, dacă nu incluzându-l pe acesta din urmă? Numeric două, cauza și efectul, trebuie să fie generic unul, în ciuda aparențelor perceptive; astfel, dintr-o relație experimentată concret între două lucruri diferite, cauzalitatea devine o relație între două lucruri similare, aceasta din urmă fiind considerată mai reală.[1]

Mult timp a trebuit să treacă până ce conceptul a preluat controlul în întregime, în dauna percepției. Primul pas l-a făcut teoria „ocazionalismului", căreia Descartes i-a deschis drumul prin doctrina potrivit căreia substanța mentală și cea fizică, prima fiind constituită doar din gânduri, cea de-a doua doar din mărimi, sunt absolut diferite. Dacă este așa, atunci orice astfel de relație de cauzalitate pe care o percepem instinctiv între minte și trup încetează să mai fie rațională.

[1] Sir William Hamilton exprimă acest lucru foarte concis: „Care este legea Cauzalității? Pur și simplu aceasta – atunci când un lucru ni se prezintă fenomenal ca nou, nu putem face altceva decât să presupunem că acea complinire (e. g. cantitatea) de existență, pe care o conține acum, a existat și înainte; cu alte cuvinte, tot ceea ce cunoaștem acum ca fiind efect a existat mai înainte în cauzele sale; cu toate acestea, s-ar putea să nu fim niciodată în stare să ghicim în întregime ce sunt aceste cauze." (sfârșitul prelegerii nr. 39 din *Metaphysics*). Cauza devine motiv, iar efectul consecință; și cum consecința logică a unui lucru este lucrul în sine, mai vechea și îngăduitoarea filosofie a cauzalității se transformă într-o dogmă raționalistă incisivă conform căreia cauza și efectul sunt două nume date aceleiași ființe permanente, iar dacă momentele succesive ale universului intră într-un raport de cauzalitate, atunci noul nu poate apărea.

Pentru gânditorii din acea epocă, „Dumnezeu" era marea soluție a non-sensului. El putea trece dincolo de orice contradicție. În consecință, discipolii lui Descartes, Régis, Cordemoy și îndeosebi Geulincx au negat în întregime existența interdependenței psihologice. În concepția lor, Dumnezeu a produs schimbări imediate în mintea noastră ale căror reflexe în corpul nostru, ca și acelea din trupul nostru ale căror reflexe în mintea noastră par să fie cauzele, nu sunt de fapt decât semnale sau accidente.

Leibnitz a făcut următorul pas pentru stăvilirea revendicării adevărului de către percepțiile noastre. El l-a scutit pe Dumnezeu de sarcina de a veghea ceas de ceas, presupunând faptul că El a ordonat în ziua creației ca schimbările care au loc în mințile noastre să coincidă cu cele care au loc în trupurile noastre, tot așa cum ceasurile, întoarse în aceeași zi, arată ulterior aceeași oră. O dată cu așa-zisa „armonie prestabilită", transformarea conceptuală a datului imediat, cu rezultatul care nu dă niciodată greș, și anume negarea atât a activității cât și a continuității, este desăvârșită. Fluxul sensibil al vieții personale este înlocuit cu o simplă „corespondență de unul la unul" între termenii a două serii nerelaționate cauzal. Dumnezeu este singura cauză a oricărui lucru în parte și a tuturora. Teoria este pe atât de monistă pe cât și-o poate dori inima raționalistă, dar se înțelege că, dacă ea ar fi adevărată, existența noului ar fi imposibilă.

David Hume a făcut următorul pas în discreditarea cauzalității. În capitolele în care se ocupă de „ideea conexiunii necesare", atât în *Treatise on Human Nature*, cât și în *Essays*, el a încercat să descopere partea pozitivă a „eficacității puterii", de care se presupune că ar profita cauzele, dar nu a reușit să o găsească. El arată că „energia" transmisă de la cauză la efect nu se poate abstractiza sau izola nici în universul fizic și nici în cel mental. Aceasta este la fel de valabilă în sfera percepției pe cât este de valabilă în cea a imaginarului. „Toate ideile reprezintă și provin din impresii. Nu deținem niciodată impresii care să conțină putere sau eficacitate. Prin urmare, nu ne formăm

niciodată idei despre putere". „Nici printr-o cercetare extrem de atentă nu putem descoperi nimic altceva decât un eveniment care îi urmează altuia, fără să fim capabili să înțelegem forța sau puterea prin care operează cauza sau vreo altă legătură care se stabilește între aceasta și presupusul efect ... Concluzia care trebuie trasă pare să fie următoarea: nu avem nici cea mai mică idee formată despre vreo legătură sau vreo putere și, drept urmare, aceste cuvinte nu semnifică absolut nimic, indiferent dacă sunt folosite în raționamente filosofice sau în viața de zi cu zi". „Nimic nu este mai evident decât faptul că mintea nu-și poate forma o idee despre două lucruri concepând vreo legătură între ele sau înțelegând limpede puterea sau eficacitatea care le unește".

Noi deținem pseudo ideea legăturii, spune Hume în continuare, iar aceasta nu este altceva decât interpretarea greșită a unei obișnuințe mentale. Când experimentăm de mai multe ori aceeași înșiruire de întâmplări, „suntem obișnuiți ca la apariția celei dintâi să o așteptăm și pe cea care o însoțea de obicei și să credem că ea va apărea ... Acest demers uzual al imaginației ne dă sentimentul sau impresia care duce la formarea ideii de putere sau de necesitate. Asta este și nimic mai mult". „O cauză este un obiect care precede și se învecinează cu un altul, fiind atât de unit de acesta încât ideea unuia determină ideea celuilalt."

Nimic nu poate fi mai fundamental pluralist decât trăsăturile filosofiei lui Hume. El face ca evenimentele să zornăie atât de sec, îngrămădindu-se unele în altele, de parcă ar fi niște zaruri într-o cutie. El ar fi putut să fie consecvent în a crede în existența noului concret, susținând libertatea de voință. Dar, cu câtva timp în urmă menționam faptul că majoritatea empiriștilor au fost nehotărâți; iar Hume a fost probabil cel mai nehotărât dintre toți. În eseul „despre libertate și necesitate", el insistă asupra faptului că secvențele pe care le experimentăm, deși se găsesc între evenimente izolate în întregime,

sunt totuși absolut uniforme, astfel încât viața noastră nu poate scoate la iveală nimic cu adevărat autentic.

Cititorul va putea recunoaște în vestitele pagini ale lui Hume un exemplu grăitor al modului în care transformarea conceptuală discreditează întotdeauna faptul. Din punctul de vedere al percepției sau al concretului (așa cum vom observa mai detaliat în ceea ce urmează), cauzalitatea denumește modul în care unele câmpuri de conștiință introduc alte câmpuri de conștiință. Este doar una din formele sub care experiența apare ca un flux continuu. Numele noastre ne arată cât de bine izbutim să ne diferențiem în interiorul fluxului. Dar regula conceptuală ne spune că acolo unde există nume diferite, trebuie să existe și fapte diferite; și Hume, urmând această regulă și negăsind nici un fapt care să-i corespundă cuvântului „putere", ajunge la concluzia că acest cuvânt nu deține nici un înțeles. Conform acestei reguli, nici o conjuncție sau o prepoziție din limba vorbită nu deține vreo semnificație – *în, pe, cu, dar, și, dacă* sunt la fel de lipsite de înțeles ca și *pentru* sau *pentru că*. Adevărul este că nici componentele faptului și nici semnificațiile cuvintelor noastre nu sunt atât de separabile ca și cuvintele. Forma inițială în care apare faptul este *durcheinander*-ul perceptiv, incluzând în soluție atât termeni, cât și legături îmbinate și consolidate. Mintea noastră reflexivă selectează anumite aspecte dintr-o mulțime, tot așa cum un om, uitându-se printr-un ochean, își poate focaliza atenția asupra unei anumite părți a unui peisaj. Dar selectarea nu este tot una cu izolarea și ea nu fragmentează realitatea, tot așa cum ocheanul nu fragmentează peisajul. Conceptele sunt note, imagini preluate din realitate[1], și nu componente ale acesteia, așa cum sunt cărămizile unei case. Pe scurt, activitatea cazuală poate juca un rol în evoluția faptului, cu toate că nici o „impresie" de sine stătătoare nu se poate evidenția de una

[1] Aceste expresii îi aparțin lui Bergson.

singură. Supoziția lui Hume, potrivit căreia nici un factor al realității nu poate fi izolat, îl conduce la concluzia absurdă că nici o relație nu poate fi reală. „Toate evenimentele, scrie el, par cu totul libere și izolate. Unui eveniment îi urmează un altul, dar nu putem găsi nici o legătură între ele. Par unite, dar niciodată legate unele de altele." Pe scurt, nici un lucru nu este relaționat la un altul. În acest fel, metoda intelectualistă anihilează percepția, triumfând asupra vieții. Kant și cei ce i-au urmat au îmbrățișat cu toții punctul de vedere al lui Hume potrivit căruia datul imediat este o mulțime incoerentă. Dar nevoind pur si simplu să accepte „mulțime" în sensul dat de Hume, ei au recurs la un agent superior denumit de Kant „ego-ul transcendental al apercepției" care să-i unească părțile prin „facultăți" sintetice. Printre aceste categorii, Kant o înscrie și pe cea a „cauzalității" și în multe sfere el trece drept cel care a îndreptat dezastrul declanșat de Hume.

Capitolul în care tratează Cauza[1] constituie partea scrisă cel mai confuz din vestita sa *Critică*, iar mesajul pe care-l transmite este deseori greu de prins. După cum înțeleg eu, el lasă lucrurile în punctul unde le-a lăsat și Hume, cu deosebirea că el înlocuiește cuvântul „deprindere" cu cel de „lege". Ambii dau la o parte ideea că fenomenele denumite „cauzale" și-au exercitat vreodată „puterea" sau că ar exista vreun caz care să sugereze în vreun fel cauza și efectul. Cu alte cuvinte, Kant a contrazis simțul realității la fel de mult ca și Hume și, ca și Hume a transformat cauzalitatea într-o simplă succesiune temporală; doar că, în timp ce ordinea temporală era fundamental „haotică" și doar subiectiv uniformă, la Kant uniformitatea apare „obiectivă, ascultând de o lege, pe care

[1] Intitulat *Analogia a doua*. Principiul succesiunii în timp după legea cauzalității, în *Critica Rațiunii Pure*.

sinnlichkeit-ul nostru îl primește de la *verstand*". Secvențele non-cauzale pot fi inversate, însă cele cauzale ascultă de o anumită lege[1].

Cuvântul *Verstand*, în accepțiunea lui Kant, nu trebuie luat în sensul că legea care se presupune că se aplică senzației ne-ar face să înțelegem lucrurile mai bine. Este vorba despre o lege brută a secvenței, care nu scoate la iveală nici o „legătură". Lipsa de raționalitate a unei astfel de „facultăți" o face incapabilă de a ținti la esență. Îndepărtează cauzalitatea dinamică fără a găsi altceva care să explice secvențele existente. Ne oferă doar descrieri externe și echivalează toate cazurile cu aceiea în care aplicarea legii ni s-a părut inutilă.

Într-adevăr, în mare parte, „legile naturii" enumeră simple coexistențe și succesiuni. Culoarea galben și maleabilitatea coexistă în aur; racii de mare capătă culoarea roșie când sunt fierți; ouăle se încheagă; și celui care întreabă care este motivul acestor omogenizări, știința îi răspunde „Nu încă!". În acelasi timp legile sunt convingătoare în a afirma și mulți dintre oamenii de știință ne spun că

---

1 Eu nu am nici o reprezentare a ceea ce Kant înțelege prin „lege". Îmi este cu neputință să înțeleg noțiunea de „lege" a lui Kant. La ce sau la cine se referă ea? Dacă se referă la fenomenul care urmează („efectul"), atunci ne întoarcem la vechea concepție dinamică și, într-un anume caz, s-ar manifesta acțiunea cauzală, chiar dacă nu ar mai exista altele în lume. Sau îl condiționează pe observatorul acelui unic caz? Dar acesta este condiționat de propriile sale impresii secvențiale. Indiferent dacă este vorba despre o secvență cauzală sau noncauzală, dacă este sensibilă, el nu o poate aduce înapoi așa cum poate face cu ideile sale. Sau legea se referă la secvențe viitoare și le determină să urmeze aceeași ordine pe care a urmat-o și prima secvență. Atâta timp cât este evident că acest lucru nu se întâmplă atunci când observatorul o judecă greșit ca fiind cauzală, tot nu putem spune decât că este o lege cu ajutorul căreia cerințele sale de uniformitate urmează judecăților cauzale. indiferent dacă acestea din urmă sunt adevărate sau false. Dar prin ce ar fi această poziție diferită de cea a lui Hume? Pe scurt Kant se încurcă în cuvinte și degeaba tot susțin unii că el l-a „combătut" pe Hume.

acesta este singurul lucru pe care-l putem pretinde. Potrivit concepției denumite pozitiviste, a explica nu înseamnă altceva decât a înlocui legile mai stricte și mai puțin familiare cu legi ceva mai îngăduitoare și mai familiare, iar în mare, aceste legi nu fac altceva decât să exprime uniformitățile descoperite. De ce pompa scoate apa? Pentru că aerul exercită presiune asupra ei în țeavă. De ce exercită aerul presiune asupra ei? Datorită faptului că pământul exercită atracție asupra ei. De ce exercită pământul atracție asupra ei? Datorită puterii lui de a atrage orice lucru – această putere de atracție nefiind la urma urmei nimic altceva decât un fapt la o scară universală. Potrivit părerii lor, legile doar generează faptele, fără a stabili legături strânse între ele[1].

Acestui mod absolut inductiv de analizare a seriilor cauzale i se opune un mod deductiv de interpretare care s-a impus mai recent. Dacă cel din urmă membru al unei succesiuni poate fi dedus logic din cel dintâi membru al acesteia, într-o serie dată, „conexiunea" în mod evident iese la iveală. Dar se pot face conexiuni logice numai între lucruri de același fel; prin urmare, această ultimă fază a metodei științifice nu este în esență decât principiul scolastic al *Causa equat effectum*, cercetat mai îndeaproape și ilustrat mai concret. Scopurile sale sunt întru totul de factură monistă și dacă ar putea fi elaborată în amănunt, ar transforma lumea reală într-o succesiune de identitate eternă, ale cărei aparențe pe care le conștientizăm perceptiv le întâlnim ca pe niște produse derivate, cărora „știința" nu le acordă nici un fel de importanță[2].

---

[1] Pentru a afla mai multe despre această concepție, cititorul poate consulta J. S. Mill, Logica, cartea III, cap. XII; W. S. Jevson, *Principles of Science*, cartea 6; J. Venn, *Empirical Logic*, cap. XXI și K. Pearson, *Grammar of Science*, cap. III.

[2] Să cităm o expunere a acestui mod de gândire pe care o avem la îndemână: „Conștiința", scrie M. Couturat „ține la drept vorbind de domeniul irealului... Ceea ce rămâne în conștiința noastră subiectivă, după ce toate faptele obiective au fost proiectate și localizate în spațiu și timp, sunt rebuturile și reziduurile rămase după construirea universului, o masă amorfă de imagini

În orice caz, nici o evoluție reală sau un nou absolut nu se poate strecura în viață[1]. Negarea noului real pare a fi rezultatul filosofiei conceptuale a cauzalității. De aceea am numit-o piedica fundamentală care se interpune acceptării lumii cumulative a pluralismului. La început, principiul cauzalității era un hibrid între simțul realității și intelectualism: ceea ce produce activ un efect, se spune, trebuie „într-un fel sau altul" să-i conțină deja „puterea". Dar cum nimic care să corespundă conceptului de putere nu poate fi izolat, trăsătura energică a secvenței este în scurt timp negată, iar latența vagă (care se presupune că există *aliquo modo* în fenomenul cauzal) a efectului pe cale de a fi produs se transformă într-o relație statică de identitate

---

care nu au reușit să pătrundă în sistemul naturii și să îmbrace haina realității" (*Revue de Métaphysique* etc, p. 244).

[1] Evit să lungesc discuția despre cauză și efect. Un număr imens de fapte cauzale pot fi într-adevăr explicate satisfăcător, considerând că efectul este doar o poziție mai recentă a cauzei; și pentru ceea ce este în plus, ne întoarcem la *aliquo modo* care a ofent atâta confort în trecut. O astfel de interpretare a naturii ar alunga varietatea, activitatea și noul înspre domeniul iluziilor la fel de repede cum a reușit să determine conceptele statice să anuleze faptele trecătoare. Este greu să fii sincer atunci când urmărești necruțător o metodă conceptuală; cât despre scriitorii care consideră că în știință cauzalitatea înseamnă identitate, unii dintre ei sunt de acord cu aceea că o astfel de explicație științifică este mai mult sau mai puțin artificială, că „moleculele" și „atomii" identici sunt ca „livrele" și „țolii" identici, nefiind altceva decât niște cârlige prinse într-un aranjament conceptual pe care se agață concepte „într-o relație de unul la unul" pentru a prezice faptele într-un mod „elegant" sau expeditiv. Aceasta este imaginea universului conceptual pe care discuția noastră a insistat atât de mult; și judecând în acest fel logica științifică, ea este inofensivă. Aproape nimeni nu este radical în utilizarea logicii științifice în sens metafizic. Cititorii care doresc să afle amănunte despre perspectiva monistă asupra cauzei pot consulta: G. H. Lewes: *Problems of Life and Mind* sau B. P. Bowne: *Metaphysics*, part. I, cap. IV. Poate cea mai instructivă abordare generală a cauzalității poate fi găsită în C. Sigwart: *Logic*. Cap. V din *Cartea 3* din *Logica* lui J. S. Mill este fundamentală.

dintre două concepte pe care mintea le substituie percepțiilor între care s-a descoperit inițial conexiunea cauzală[1].

Starea care rezultă din „opinia clarificată” în legătură cu cauza este, așa cum am mai spus, confuză și nesatisfăcătoare. Puțini filosofi îmbrățișează radical această perspectivă a identității. Părerea logicienilor care se ocupă de știință este mai ușor de acceptat, dar nu atât de ușor de crezut din punct de vedere metafizic, deoarece aduce un prejudiciu la fel de mare instinctului. Pentru a face legături între diferitele interdependențe ale cantităților, matematicienii utilizează conceptul general de funcție. Dacă A este o funcție de B, atunci orice modificare a valorii lui A determină o modificare în cea a lui B. Dacă generalizăm pentru a include dependențele calitative, atunci putem concepe universul ca fiind constituit din nimic altceva decât din elemente care stabilesc relații funcționale între ele; iar singura sarcină pe care o are știința este de a înregistra elementele și de a descrie în modul cel mai simplu cu putință „relațiile”[2] funcționale. Pe scurt, transformările au loc și cuprind în întregime fenomenele, dar nici motivele și nici activitățile în sensul de factori activi nu-și au locul în universul logicii științifice, care, în comparație cu lumea simțurilor,

---

[1] Nu am vorbit deloc în acest text despre „energetică”. Scriitori bine cunoscuți par adesea să creadă că „știința” a demonstrat un principiu monist denumit „energie”, care pe de o parte se referă la activitate, iar pe de altă parte la cantitate. După cât pot eu să pătrund în acest subiect dificil, „energia” nu este câtuși de puțin un principiu, și cu atât mai puțin unul activ. Este doar numele colectiv dat unor anumite cantități de realitate perceptivă imediată, atunci când o asemenea realitate este măsurată în feluri definite, care permit ca schimbările survenite și așternute pe hârtie să dea sume constante. Nu este vorba câtuși de puțin de o teorie ontologică, ci de un extraordinar mecanism economic schematic de a ține socoteala variațiilor funcționale ale fenomenelor de suprafață. Este evident vorba despre un caz de „ipoteză non fingo” și atâta timp cât tolerează realitatea perceptivă, trebuie să fie privit ca fiind neutru în cadrul discuției noastre.

[2] W. Jerusalem: *Einleitung in die Philosophie*, 4[te] Aufl., 145.

este atât de abstract încât pare de-a dreptul spectral meritându-și apelativul (atât de des citat de Dl. Bradley) de „balet nepământesc al categoriilor neînsuflețite".

Capitolul XIII

Noul şi cauzalitatea

– din punctul de vedere al percepţiei –

Multor oameni nu le vine să creadă faptul că principiul raţionalist al cauzalităţii a dovedit falsitatea convingerii noastre înnăscute că activitatea naivă este un lucru real şi a presupunerii noastre că faptul pur autentic poate fi creat prin muncă. „Le sens de la vie qui s'indigne de tant de discours"[1] se trezeşte în ei şi dă semnalul în faţa perspectivei „critice". Autorul acestei cărţi tocmai a numit această perspectivă critică o abstractizare incompletă. Dar atât „legile ei de funcţionare" cât şi organizările ei schematice sunt grozav de utile, iar negările ei sunt justificate mult mai des decât se presupune de obicei. Avem impresia că „voinţa" este cea care pune membrele în mişcare şi ignorăm celulele nervoase a căror activitate trebuie stimulată de voinţă; credem că noi producem sunetul de clopoţel dar nu facem altceva decât să închidem un circuit şi bateria din pivniţă produce sunetul; credem că vedem o stea datorită luminozităţii ei, dar undele din eter constituie cauza, steaua putându-se fi stins cu multă vreme în urmă. Spunem că „răceala" se datorează „curentului"; dar fără nişte microbi ajutători, curentul nu ar face nici un rău. Cauzele ar trebui să constituie antecedente necondiţionate, spune Mill iar Venn susţine că trebuie să fie „închise". În numeroasele succesiuni ale naturii, atât de multe legături sunt ascunse,

---

[1] „Sensul unei vieţii prea pline de atâta vorbărie" – în franceză în original (n. tr.).

încât rareori știm cu exactitate care dintre ele sunt necondiționate și care sunt închise. Deseori o cauză pe care o luăm în considerare trimite clar la o altă cauză care produce fenomenul; și lucrurile, spune Mill, sunt de regulă mai active atunci când noi presupunem că se acționează asupra lor.

Această enormă cantitate de eroare care se strecoară în perceperea instinctivă a activității cauzale încurajează conceptualismul. Încă un pas, și suspectăm presupunerea existenței oricărei activități cauzale ca fiind o greșeală, astfel încât doar succesiunea sau juxtapunerea mai poate fi reală. Și alte părți ale experienței ne expun erorii dar, cu toate acestea, nu susținem că nu ar fi adevărate. Vedem trenuri mișcându-se în gară când ele de fapt staționează sau ni se pare că ne mișcăm atunci când suntem amețiți, fără ca aceste erori să ne conducă la concluzia că mișcarea nu există. Există în altă parte; și problema constă în a o localiza corect. Același lucru se întâmplă cu toate celelalte iluzii ale simțurilor.

Există, fără îndoială, undeva, o experiență perceptivă inițială a genului de lucru la care trimite cauzalitatea și noi situăm acest lucru în diverse locuri, uneori greșit alteori bine. Unde se originează așadar experiența tipică?

Ea se originează evident, în situațiile date de propriile noastre activități. În toate aceste cazuri, noi simțim că un câmp anterior al „conștiinței" ce condiționează (în esența complexității sale) ideea unui rezultat, se transformă gradat într-un alt câmp în care rezultatul fie că apare în forma lui finală, fie că este împiedicat de niște obstacole asupra cărora tot simțim că acționăm. Dat fiind faptul că acum scriu, eu mă aflu într-una din aceste situații date de o activitate. „Caut să dobândesc" cuvintele pe care le intuiesc pe jumătate dar care, atunci când vor veni, vor fi nevoite să se apropie satisfăcător de semnificația pe care simțul meu înnăscut le-o dă. De sub penița pe care mâna mea o mânuiește cu atâta supunere, cuvintele se înghesuie să iasă afară, făcându-mă să-mi doresc să nu mă mai împotrivesc sau să depun vreun efort. Unele dintre ele nu sunt potrivite, și atunci simt o

rezistenţă, nu la nivel muscular ci la cel mental, care declanşează o nouă etapă a activităţilor mele, însoţită de mai mult sau mai puţin efort. Dacă această rezistenţă ar apărea la nivelul muşchilor, efortul ar da naştere unei tensiuni şi unei presiuni care se fac mai puţin simţite în cazul rezistenţei mentale. Dacă se dovedeşte a fi întemeiată am două posibilităţi: să o abandonez încercând să o depăşesc sau să depun un efort susţinut până îmi ating scopul.

Eu cred că într-o asemenea serie de experienţe care progresează continuu, funcţionează percepţia noastră concretă a cauzalităţii. Dacă cuvântul ar deţine o semnificaţie, aceasta ar trebui să trimită la experienţele noastre directe. „Eficacitate" şi „activitate" sunt *cunoscute* ca ceea ce ele par a fi.

Cel care este implicat într-o asemenea situaţie simte impulsul, piedica, voinţa, tensiunea, victoria sau renunţarea pasivă, tot aşa cum simte timpul, spaţiul, inerţia sau intensitatea, mişcarea, greutatea şi culoarea, durerea şi plăcerea, complexitatea sau oricare altă trăsătură pe care situaţia o atrage după sine. El trece prin tot ce poate fi imaginat atunci când există activitate. Cuvântul „activitate" nu deţine nici un alt conţinut în afara acestor experimentări ale fabricării, blocării, împotrivirii, tensionării sau ale uşurării, ale acestor ultime *qualia* ale vieţii oferite nouă spre cunoaştere. Indiferent care poate fi semnificaţia reală a „eficacităţii" în acest univers extraordinar, ne este imposibil să ne închipuim că ea a fost experimentată sau cunoscută autentic altfel decât sub această formă sensibilă a ceva care vine în sprijinul scopului şi se împotriveşte obstacolelor simţite, învingându-le sau fiind învinsă. Ce înseamnă „vine în sprijinul" în acest context îi este clar oricui a avut această experienţă, dar nimănui altcuiva; aşa cum „tare", „roşu", „dulce" semnifică ceva numai fiinţelor înzestrate cu ochi, urechi şi limbă. *Percipi* în aceste etape iniţiale ale experienţei este *esse*; imaginea este cortina. Dacă se ascunde ceva în fundal, acest ceva nu trebuie numit agent cauzal, ci altcumva.

Felul în care câmpurile noastre se succed unul după altul în asemenea situații este fără îndoială ceea ce subînțelegea doctrina ortodoxă atunci când spunea că „într-un fel sau altul" efectul „este conținut" în cauză. Este conținut în măsura în care cauza vizează efectul ca fiind finalitatea urmărită. Dacă vizarea finalității este cauza eficientă, observăm că în întreaga activitate personală, cauza finală fuzionează cu cea eficientă. Cu toate acestea efectul este de cele mai multe ori conținut *aliquo modo* și doar rareori el este prevăzut în mod clar. Activitatea produce mai multe efecte decât își propune literalmente. În majoritatea cazurilor, finalitatea este prestabilită doar ca o direcție, de-a lungul căreia tot felul de lucruri noi și de surprize așteaptă să iasă la iveală. Chiar și aceste cuvinte pe care le scriu acum mă surprind; cu toate acestea le consider efecte ale cauzalității mele scriitoricești. Faptul că acestea sunt „conținute" semnifică doar că ele se armonizează și merg în continuarea scopului mai general. Ele „se încadrează în normă" iar eu le accept, dar forma lor exactă este determinată de ceva care se găsește în afara voinței mele.

Dacă ne uităm la masa mare a lucrurilor în mijlocul cărora omul își petrece viața și ne întrebăm „De unde vin toate aceste lucruri?" singurul răspuns general este că dorințele omului le-au precedat și le-au produs. Chiar dacă nu atotsuficiente, în orice caz, dorința și voința sunt cauzele numite de John Mill necondiționate, ele sunt cauzele indispensabile fără de care efectele nu ar fi putut apărea niciodată. Activitatea cauzală umană este singurul antecedent necondiționat al construcțiilor civilizației pe care îl cunoaștem; așa descoperim, după cum spune Edward Carpenter[1], ceva care aduce cu o lege a naturii, o lege după care trecerea de la simț la gând și mai apoi la acțiune, de la lumea viselor la lumea lucrurilor are loc oriunde, neîncetat. Atâta timp cât la fiecare fază a acestei mișcări apare noul am putea întreba deschis, o dată cu Carpenter, dacă prin propria

[1] *The Art of Creation*, 1894, cap. i.

noastră experiență nu suntem prezenți la adevăratul proces esențial al creației. Nu este adevărat că lumea se transformă prin aceste activități ale noastre? Și atunci când desfășurăm activități în altă parte, avem dreptul de a presupune că ele sunt diferite în esență ?

La o astfel de imagine neclară ajungem, dacă luăm experiența perceptivă a acțiunii drept bună și-i urmărim analogiile pe care le sugerează.

Spun „imagine neclară", căci chiar dacă dorințele noastre ar constitui un factor cauzal necondiționat în singura porțiune din univers în care suntem intim familiarizați cu modul în care se creează, chiar și acolo dorința nu ar fi nimic altceva decât un factor închis. Psihologii au căzut de acord că locul în care se proiectează dorințele este scoarța cerebrală. Dacă ele funcționează cauzal, primul lor efect se produce acolo, și doar prin nenumărați agenți neurali, musculari și instrumentali apare efectul final pe care l-au avut conștient în obiectiv. Credința în valoarea nominală a percepției m-a indus aparent în eroare. Nu există o astfel de continuitate cauză-efect așa cum pare să existe în experiențele determinate de activitatea noastră. Există mai degrabă o ruptură, și ceea ce cu naivitate bănuim a fi continuu este despărțit de înlănțuiri cauzale pe care suntem incapabili să le percepem.

Concluzia logică ar părea să fie următoarea: chiar dacă acel lucru numit cauzalitate ni s-ar releva prin intermediul propriei noastre activități, am putea porni pe picior greșit presupunând că ea se află într-adevăr acolo. Cu alte cuvinte, prin această experiență, am porni cu o iluzie a locului. Este ca și cum un copil ar fi născut în fața unui cinescop și primele experiențe trăite ar fi iluziile de mișcare de pe ecran. Natura mișcării i s-ar revela într-adevăr, dar el ar trebui să caute afară adevăratul mecanism al mișcării. La fel se întâmplă și cu acțiunile noastre volitive care ne pot revela natura cauzalității; unde anume sunt situate faptele cauzalității constituie o altă problemă[1]. O

[1] Între cauză și efect se stabilește o relație tranzitivă: după cum „mai mult decât mai mult este mai mult decât mai puțin", tot așa „cauza unei cauze este cauza

dată cu această problemă care se ridică, filosofia renunță la a mai compara experiența conceptuală cu cea perceptivă, și începe să facă investigații în domeniile fizicii și ale psihologiei.

Percepția ne-a oferit o idee precisă despre agentul cauzal dar rămâne să stabilim dacă ceea ce apare mai întâi este agentul cauzal; sau dacă acesta este altceva; sau în sfârșit, dacă există așa ceva. Fiind direct trimiși la relaționarea minte-creier și ținând cont că acesta este un subiect de discuție foarte complex, vom întrerupe provizoriu la acest punct studiul cauzalității, urmând să-l îmbogățim atunci când vom relua problema privind relația care se stabilește între minte și creier.

Așadar iată care ar fi concluzia trasă până în acest moment: încercarea de a trata „cauza" în scopuri conceptuale, ca pe o verigă separabilă a eșuat din punct de vedere istoric și a dus la negarea cauzalității eficiente și la substituirea ei cu simpla noțiune descriptivă a înlănțuirii uniforme a lucrurilor. Așadar filosofia intelectualistă a găsit încă o dată de cuviință să măcelărească viața noastră perceptivă pentru a o face „comprehensibilă". În același timp, fluxul perceptiv concret, în forma în care apare, ne oferă în situațiile date de propria noastră activitate, exemple perfect comprehensibile de factori cauzali. Este drept că în aceste cazuri cauzalitatea tranzitivă nu se proiectează în afară ca un fapt izolat pentru a putea fi fixat conceptual. Mai degrabă un câmp ulterior se formează continuu dintr-un întreg câmp care îl precede deoarece pare să producă noi ființe cerute de natură în timp ce ideea de cauzalitate în funcțiune condimentează întreaga înșiruire concretă așa cum sarea condimentează apa în care se dizolvă.

---

efectului". Într-un lanț de cauze, intermediarii pot lipsi și (cel puțin logic) relația încă se menține între termenii extremi, câmpul cauzal mai lung incluzându-l fără a-l altera pe cel mai „apropiat". Acest argument ar putea diminua cel puțin provizoriu impresia de falsitate pe care critica psihofizică a văzut-o în conștientizarea activității. Amănunte în legătură cu acest subiect vor fi prezentate mai târziu.

Dacă noi încadrăm experiențele în tiparul cauzalității, ar trebui să adăugăm natura empirică internă și cazurilor de cauzalitate ce se află în afara propriei noastre vieți. Cu alte cuvinte, ar trebui să îmbrățișăm așa-zisa filosofie „pan-psihică". Atât această complicație cât și faptul că procesele mentale ascunse par să fie efecte mai „apropiate" decât acelea pe care le are în vedere conștiința, ne determină să întrerupem provizoriu acest subiect. Principalul rezultat până la acest punct constă în diferențierea făcută între modul perceptiv de tratare a acestei probleme și cel intelectualist[1].

---

[1] Aproape nici un filosof nu a admis faptul că percepția ne poate oferi raporturi imediate. Fără nici o excepție, raporturile au fost considerate apanajul „rațiunii", prin urmare, cauza ar trebui să fie o „categorie". Rezultatul este bine expus de dl. Shadworth Hodgson în minuțioasa sa lucrare *Metaphysic of Experience*. „Ceea ce numim activitate conștientă este diferit de conștientizarea activității în sensul perceperii ei imediate. Încercați să percepeți imediat activitatea sau efectul și nu veți reuși, veți descoperi că nu este nimic de perceput acolo"(i, 180). Dat fiind faptul că nu există nimic nici de conceput, în felul abstract pe care și-l dorește dl. Hodgson, el se vede nevoit să tragă concluzia că: „Cauzalitatea *per se* (de ce trebuie să fie *per se*?) nu are nici o justificare științifică sau filosofică... Toate tipurile de cauzalitate reală se transformă, prin analiză, în cazuri de *post hoc, cum illo, evenit istud*. Prin urmare, spunem că cercetarea cauzelor este abandonată de știință și filosofie și este înlocuită de cercetarea condițiilor reale (e.g. de simple antecedente fenomenale) și a legilor condiționării reale. Trebuie de asemenea să recunoaștem faptul că realitățile care corespund termenilor de cauză și cauzalitate *per se* sunt imposibile și inexistente"(ii, 374 – 378).

Autorul al cărui demers se apropie mult de al meu (în afară de Bergson despre care vom vorbi mai târziu) este Prof. James Ward în *Naturalism and Agnosticism*. Consultă de asemenea capitolul despre „Activitatea Mentală" din *Analytic Psychology* al lui G. F. Stout, vol i. *Pluralistic Universe* al lui W. James, *Appendix B* poate fi de asemenea studiat. Unii autori înclină să dea crezare concepției ideale despre o activitate autentică, care nu se potrivește cu nici una din experiențele noastre și cu atât mai puțin cu cele personale. Din acest motiv și nu din cauză că activitatea este în sine o idee falsă, toate activitățile pe care ni le imaginăm nu sunt autentice. Deși nu sunt sigur de acest lucru, Dl. F. H. Bradley pare să ocupe într-o oarecare măsură o asemenea poziție.

Credința și dreptul de a crede

Convingerea intelectualismului constă în aceea că mintea noastră descoperă o lume desăvârșită în sine și că are datoria de a evalua conținutul acesteia; nu are însă nici o putere de a-i redetermina caracterul, căci acesta îi este deja dat.

Intelectualiștii se împart în două tabere. Intelectualiștii raționaliști pun accentul pe argumentele deductive și „dialectice", slujindu-se din plin de conceptele abstracte și de logica pură (Hegel, Bradley, Taylor, Royce). Intelectualiștii empiriști sunt „mai științifici", iar după părerea lor caracterul lumii trebuie căutat în experiența sensibilă și descoperit în ipoteze bazate exclusiv pe aceasta (Clifford, Pearson).

Ambele tabere insistă asupra faptului că în concluziile pe care le tragem, preferințele personale nu trebuie să joace nici un rol și că nici un argument de la ceea ce *ar trebui să fie* la ceea ce *este* nu este valid. „Credința", fiind salutul cu care natura noastră întâmpină o lume concepută ca potrivită acesteia, este interzisă până în momentul în care se aduce o dovadă că aceasta *este* lumea actuală. Chiar dacă credința era întemeiată, adevărul, spune Clifford, ar fi fost „furat" dacă ar fi fost asumat și s-ar fi ținut seama de el prea devreme.

Așadar, regula intelectualismului constă în refuzul de a crede ceva în sprijinul căruia nu s-a adus nici o dovadă. Desigur, el pretinde satisfacerea câtorva condiții, care, după câte observăm noi, nu trebuie neapărat aplicate tuturor analizelor pe care mințile noastre le fac asupra Universului căruia ele îi aparțin.

1. Pretinde ca datoria noastră supremă să fie *evitarea greșelii*. O credință se *poate* dovedi adevărată; dar de asemenea ea se *poate* dovedi falsă. Rezistând în fața ei, suntem siguri că evităm greșeala; și dacă din același motiv pierdem șansa de a ajunge la adevăr, această pierdere este cel mai mic rău dintre toate și ea trebuie asumată.

2. Pretinde că, sub toate aspectele, universul este desăvârșit înainte ca noi să avem de-a face cu el.

Pretinde că o minte pasiv receptivă, lipsită de vreun simț nativ al probabilității sau de o bunăvoință arătată unui anume rezultat, dobândește mai ușor cunoașterea a ceea ce este.

Pretinde nu numai că nu este nevoie de bunăvoință pentru a „recepta" dovada, ba mai mult, că dacă ea este așteptată cu răbdare, poate anihila rea-voința;

Și în sfârșit, pretinde că, deși sunt părți ale lumii și deși lumea nu este completă fără ele, atât convingerile noastre, cât și acțiunile bazate pe acestea sunt totuși destul de exterioare ei pentru a nu schimba câtuși de puțin esența restului universului, atunci când sunt adăugate acestuia.

Atunci când lucrăm cu multe detalii, aceste postulate funcționează. Asemenea detalii preexistă opiniei noastre; adevărul privitor la ele nu are prea mare importanță; și, necrezând în nimic, evităm greșeala în timp ce așteptăm. Dar chiar și aici, deseori *nu putem* aștepta și trebuie să acționăm într-un fel; așa încât, acționăm asupra *celei mai probabile* ipoteze, sperând ca sorții să fie de partea noastră. Mai mult decât atât, a nu ține seama de o convingere este deseori echivalent cu a acționa ca și cum convingerea opusă acesteia ar fi adevărată, așa încât inactivitatea nu este întotdeauna pe atât de „pasivă" pe cât o consideră intelectualiștii. Este o chestiune de voință.

Din nou, Filosofia și Religia trebuie să explice caracterul integral al lumii și nu prea se știe dacă în acest caz postulatele intelectualiste mai funcționează. Ar putea fi adevărat în tot acest timp (deși dovada este încă incompletă) că, după cum susține Paulsen, „ordinea naturală are la bază ordinea morală". Ar putea fi adevărat că lumea încă

evoluează și că noi participăm la acest proces. Rezultatele acestei evoluții pot să depindă parțial de acțiunile noastre. Acțiunile noastre pot să depindă de religia noastră – de a nu ne împotrivi crezurilor noastre, de a le susține în ciuda faptului că „dovada" nu este completă. În schimb, aceste crezuri sunt expresii ale bunăvoinței pe care o arătăm unui rezultat sau altuia.

Asemenea crezuri sunt forțe psihologice extrem de active care o iau în mod constant înaintea dovezii. Următorii pași pot fi denumiți „scara credinței":

1. Nu este nimic absurd sau contradictoriu în faptul că o anumită viziune asupra lumii este adevărată.
2. *Ar fi putut* fi adevărată în anumite condiții;
3. *Ar putea* fi adevărată chiar și acum;
4. Este *făcută* să fie adevărată;
5. *Ar trebui* să fie adevărată;
6. *Trebuie* să fie adevărată;
7. *Va fi* adevărată, sau în orice caz, *va fi* adevărată pentru *mine*;

Evident, acesta nu este un lanț de deducții, asemenea *soritului* din cărțile de logică. Este totuși o oază de bunăvoință în mulțimea de întrebări mai cuprinzătoare în care trăiesc oamenii de obicei.

Declarația intelectualismului conform căreia bunăvoința noastră, „voința noastră de a crede" pur și simplu tulbură adevărul, este în sine un act de credință cât se poate de arbitrar. Ea implică voința de a insista pe un univers de factură intelectualistă și plăcerea de a sta în calea succesului unui univers pluralist, un asemenea succes având nevoie pentru „a se impune" de bunăvoință și de credință activă, atât teoretică cât și practică, din partea tuturor celor interesați.

Așadar intelectualismul se contrazice pe el însuși. Există o obiecție suficientă: dacă un univers organizat „pluralist" sau „cooperativ" ori universul „meliorist" de mai sus ar fi într-adevăr aici, *veto*-ul intelectualist cu privire la dreptul de *veto* dar bunăvoinței

noastre ne-ar interzice să mai acceptăm vreodată adevărul acelui univers.

Prin urmare, credința rămâne unul din drepturile înnăscute și inalienabile ale minții noastre. Ea trebuie să-și păstreze caracterul practic și nu cel dogmatic. Trebuie să tolereze celelalte credințe, să o caute pe cea mai apropiată de adevăr și să-și asume întreaga responsabilitate și toate riscurile.

Credința ar putea fi privită ca un factor formativ al universului, dacă noi am fi părți integrale ale acestuia și dacă am determina prin comportamentul nostru însuși caracterul său viitor.

Cum interpretăm probabilitățile

În majoritatea cazurilor neprevăzute, trebuie să lucrăm cu probabilități, asumându-ne astfel riscul comiterii unei greșeli.

„Probabilitate" și „posibilitate" sunt termeni care trimit la lucruri ale căror condiții de apariție ne sunt necunoscute (într-o anumită proporție, cel puțin).

Dacă nu cunoaștem câtuși de puțin condițiile care au făcut posibilă apariția unui lucru, este vorba de o „simplă" posibilitate și nimic mai mult. Dacă știm că unele condiții deja există, ne găsim de acum încolo în fața unei „autentice" posibilități. Ea devine probabilă în momentul în care numărul condițiilor despre care vorbeam crește și doar puține dintre ele ne stau în cale.

Atunci când condițiile sunt atât de numeroase și de confuze încât abia le mai putem avea în vedere, considerăm probabilitatea lucrului respectiv în raport cu *frecvența* apariției situațiilor de acest *fel*. Cum o asemenea frecvență este o fracție, probabilitatea se exprimă prin fracții. Astfel, dacă o moarte din 10.000 este suicid, probabilitatea, din această perspectivă, ca moartea mea să fie suicid este de 1 la 10.000. Dacă o casă din 5.000 arde anual, probabilitatea ca propria mea casă să ardă este de 1 la 5.000 etc.

Statistica ne arată că în cazul majorității claselor de lucruri, frecvența este destul de regulată. Companiile de asigurare se bazează pe această regularitate, luând asupra lor sarcina de a plăti (să spunem) 5.000 de dolari oricărui om căruia îi arde casa, cu condiția ca el și ceilalți proprietari de case să plătească fiecare destul pentru ca respectiva companie să poată acoperi acea sumă, să-și poată acoperi cheltuielile și să poată beneficia de un profit.

Compania, contând pe numărul mare de cazuri cu care are de-a face, și lucrând cu bătaie lungă, nu-și asumă nici un risc să piardă din cauza incendiilor singulare.

Proprietarul unei case nu are de-a face decât exclusiv cu cazul său. Probabilitatea ca propria sa casă să ardă este de numai 1 la 5.000, dar dacă sorții îl aleg, el va pierde totul. El nu are „bătaie lungă" dacă îi ia foc casa și nici nu poate să se pună la adăpost așa cum o face compania, taxându-i pe vecinii lui mai norocoși. Dar pentru a nu risca în acest fel, compania îl ajută. Ea transferă o neșansă din 5.000 de a pierde enorm într-o pierdere sigură de 5.000 de ori mai mică iar târgul este în avantajul ambelor părți. Este evident mai bine ca un om să piardă *sigur* dar *fracțional* decât să se încreadă în cele 4.999 de șanse pe care le are să nu piardă nimic, și apoi să suporte consecințele neșansei improbabile.

Dar în cele mai multe din cazurile neprevăzute cu care ne confruntăm nu există o companie de asigurare la îndemână, iar soluțiile fracționale sunt imposibile. Doar rareori putem *acționa* fracțional. Dacă probabilitatea ca un prieten să te aștepte în Boston este de 1 la 2, în ce fel interpretăm probabilitatea? Mergând până la jumătatea drumului? Mai bine stai acasă! Sau dacă probabilitatea ca asociatul tău să fie un ticălos este de 1 la 2, cum interpretezi această probabilitate? Luându-l drept ticălos într-o zi și încredințându-i banii și secretele tale în următoarea zi? Aceasta ar fi cea mai proastă soluție. În toate aceste situații trebuie să optăm pentru una *sau* pentru cealaltă din alternativele dilemei. Trebuie să urmăm îndeaproape alternativa

cea mai probabilă ca şi cum cealaltă nu ar exista, şi să ne asumăm întreaga vină în cazul în care credinţa noastră se dovedeşte a fi falsă.

Alternativele în metafizică şi religie sunt de regulă de acest tip. Nu avem decât o singură viaţă în care putem lua o atitudine în faţa lor, nu există nici o companie de asigurare prin apropiere care să ne acopere, şi dacă ne înşelăm, chiar dacă greşeala comisă nu este atât de cumplită pe cât negura focului iadului din vechea concepţie teologică, totuşi ea poate fi destul de importantă. În astfel de probleme ca cea a *caracterului* lumii, a moralităţii ca trăsătură esenţială a vieţii, a rolului decisiv pe care îl avem noi aici etc., se pare că o anumită *plenitudine* a credinţei este necesară. Să calculezi probabilitatea şi să acţionezi fracţional luând viaţa într-o zi ca o glumă iar în cealaltă ca pe un lucru cu adevărat serios, înseamnă să încurci treburile cum nu se poate mai rău. Deseori repaosul cântăreşte la fel de mult ca şi acţiunea. În multe chestiuni, inerţia unui membru împiedică succesul întregului la fel de mult cum ar face-o dacă s-ar opune. De exemplu, refuzând să depui mărturie contra ticăloşiei, nu faci altceva decât să o ajuţi să triumfe[1].

Universul pluralist sau meliorist

În cele din urmă, dacă universul „meliorist" *chiar* s-ar afla aici, ar avea nevoie de bunăvoinţa activă a fiecăruia dintre noi, atât în sensul convingerii cât şi în toate celelalte activităţi, pentru a triumfa.

Universul meliorist este conceput după o analogie *socială*, ca un cumul de forţe independente. Va triumfa în măsura în care majoritatea acestora îşi vor aduce aportul. Dacă nici una nu se va implica, el va eşua. Dacă fiecare dă tot ceea ce poate, el va rămâne în picioare. Aşadar destinul său ţine de un *dacă* sau de o mulţime de *dacă* – ceea ce este echivalent cu a spune (în limbajul tehnic al logicii) că, atâta timp cât lumea nu este încă desăvârşită, întreaga sa natură nu poate fi exprimată decât prin propoziţii *ipotetice* şi nu *categorice*.

---

[1] W. James – *The Will to Believe*, pag. 1-31 / 90-110.

(Empirismul, crezând în posibilități este dispus să-și formuleze universul în propoziții ipotetice. Raționalismul, dimpotrivă, crezând numai în imposibilități și necesități, insistă pe utilizarea propozițiilor categorice).

Ca indivizi aparținând universului pluralist, trebuie să admitem că, deși facem tot ceea ce *ne* stă în putere, ceilalți factori vor cântări în rezultat. Dacă ei refuză să colaboreze, bunăvoința și munca noastră pot deveni una cu pământul. Nici o companie de asigurare nu ne poate acoperi aici sau nu-și poate lua asupra ei riscurile pe care ni le-am asumat făcând parte dintr-o astfel de lume.

Trebuie să ne asumăm față de celelalte puteri una dintre următoarele atitudini:

1. Să urmăm sfatul intelectualist: să așteptăm dovada și în timpul acesta să stăm degeaba; sau
2. Să suspectăm celelate puteri și, convinși fiind că universul va pieri, *să-l lăsăm* să piară; sau
3. Să *avem încredere* în ele; și sub orice aspect să facem tot ceea ce *ne* stă în putință, în ciuda *dacă*- ului; sau, în cele din urmă
4. *Să oscilăm*, luând o atitudine într-o zi și o alta în cealaltă.

Această a patra soluție nu este sistematică. Cea de-a doua sortește credința pieirii. Cea dintâi modalitate nu se deosebește în practică de cea de-a doua. Cea de-a treia pare a fi singura atitudine înțeleaptă.

„*Dacă* noi facem tot ce *ne* stă în putință, și dacă celelalte puteri își dau silința, lumea va progresa" – această propoziție nu exprimă un fapt actual, ci doar aspectul unui fapt gândit ca posibilitate. După cum se prezintă, *nici o* concluzie nu poate fi dedusă categoric. *O concluzie ar cere o altă premisă a faptului pe care noi doar o putem înlocui. Propoziția inițială* per se *nu deține nici un fel de valoare pragmatică, în afara puterii de a ne determina voința să producă premisa faptului cerut.* Apoi într-adevăr, lumea perfectibilă iese la iveală ca o concluzie logică.

Putem *crea* concluzia, atunci. Suntem în stare și am putea, ca să spunem așa, sări cu tot elanul în sau înspre lumea ale cărei părți suntem încredințați că ne vor întâmpina – și *doar așa* vom putea asista la *crearea* unei lumi desăvârșite de factură pluralistă. Doar prin încrederea acordată de noi, poate ea să apară.

Nici o inconsecvență și nici un „cerc vicios" nu se strecoară aici, asta în afara cazului în care un cerc format de stâlpi care se susțin la vârf unul pe celălalt sau un cerc de dansatori care se învârt ținându-se de mâini pot fi „vicioase".

Sfera credinței corespunde atât de bine naturii umane, încât singura explicație a veto-ului pe care îl dau intelectualiștii trebuie căutată în caracterul ofensiv al credințelor anumitor persoane concrete.

Asemenea posibile insulte trebuie în orice caz trecute cu vederea în conformitate cu principiile empiriste. Lunga cale bătută de experiență ar putea înlătura cele mai naive credințe. Cei care le-au susținut se vor prăbuși atunci: însă fără credințele mai înțelepte ale altora, lumea nu se va desăvârși nicicând.

Index

Cuprins